LA IGLESIA, SACRAMENTO UNIVERSAL DE SALVACIÓN

Convergencias y divergencias en el diálogo ecuménico

RAFAEL VÁZQUEZ JIMÉNEZ

Didot

LA IGLESIA, SACRAMENTO UNIVERSAL DE SALVACIÓN CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS EN EL DIÁLOGO ECUMÉNICO

Rafael Vázquez Jiménez

LA IGLESIA, SACRAMENTO UNIVERSAL DE SALVACIÓN CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS EN EL DIÁLOGO ECUMÉNICO

Didot

LA IGLESIA,
SACRAMENTO UNIVERSAL DE SALVACIÓN
Convergencias y divergencias en el diálogo ecuménico

Primera edición: mayo de 2015
© De la obra: Rafael Vázquez Jiménez
NIHIL OBSTAT
IMPRIMATUR
Mons. D. Jesús E. Catalá Ibañez, Obispo de Málaga
Málaga, 18 de septiembre de 2014

© Edición Punto Didot
www.puntodidot.com
Sector Oficios Nº 7
28760, Tres Cantos (Madrid)
e-mail: info@puntodidot.com

ISBN-13: 978-84-16437-10-8
Depósito legal: M-17233-2015

Printed in Spain by Safekat

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo o por escrito del editor.
Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra

A mis padres, José Antonio e Isabel,
en quienes con tanta entrega y generosidad
he sentido reverberar sin descanso el eco
del inmenso amor que Dios nos tiene.

Índice

Prefacio 11

Introducción 13

Primera Parte. La sacramentalidad de la iglesia en el diálogo ecuménico 21

Capítulo I. La Iglesia como sacramento en el diálogo multilateral internacional 23

Capítulo II. La sacramentalidad de la Iglesia en el diálogo luterano-católico 79

Capítulo III. La sacramentalidad de la Iglesia en el diálogo católico-ortodoxo 113

Segunda Parte. La sacramentalidad de la iglesia en la teología actual 139

Capítulo IV. La sacramentalidad de la Iglesia en la teología católica actual: B.-D. de La Soujeole, S. Pié-Ninot, A. Scola 141

Capítulo V. Perspectiva eclesiológico-sacramental de E. Jüngel y W. Pannenberg 211

Capítulo VI. Perspectiva eclesiológico-sacramental en B. Bobrinskoy e I. Zizioulas 285

Conclusiones. A modo de propuesta de convergencia 375

Prefacio

Estamos ante un estudio muy serio y novedoso, tanto por su contenido como por la hipótesis que propone que es ésta: la base para una eclesiología ecuménica convergente a partir de la formulación del Concilio Vaticano II en LG 1 que describe a la Iglesia "como un sacramento, es decir, como un signo e instrumento". En esta monografía se muestra una información de primera mano, dado que el autor maneja perfectamente el alemán, el inglés y el francés, cosa que le da un acceso directo a los textos más relevantes sobre esta cuestión, y además, muestra una maestría eclesiológica de primera línea, tanto por su reflexiones como por su cuidadísima bibliografía internacional que se alarga hasta el más reciente e importante documento de la comisión Fe y constitución, *La Iglesia: hacia una visión común,* Ginebra 2013.

La primera parte de este estudio se centra en los Documentos del diálogo ecuménico oficial multilateral y bilateral, donde dibuja con finura el hilo conductor que lleva ya antes del Vaticano II a elementos de fundamentación de la categoría sacramental aplicada a la Iglesia usando las palabras próximas de "signo" e "instrumento", que precisamente será como LG 1 describe la Iglesia como sacramento. Ya después del Vaticano II la cuestión se subraya aún más, aunque ante la falta de unanimidad en el término 'sacramento' se prefiriera el concepto de 'signo'. En esta línea se muestra el citado documento del 2013 de Fe y constitución, que manifiesta la convergencia con las categorías de 'signo e instrumento', y no tanto de sacramento. En cambio, en el campo católico-ortodoxo la expresión estará presente

de forma más habitual, muy ligada a los sacramentos y, particularmente, a la Eucaristía.

En este sentido hemos de felicitarnos por poder tener a mano un trabajo pionero sobre este tema donde confluye una presentación muy clara de los documentos ecuménicos y de siete teólogos especializados en este tema: tres católicos (Benoît-Dominique de La Soujeole, Angelo Scola y Salvador Pié-Ninot), dos protestantes (E. Jüngel y W. Pannenberg) y dos ortodoxos (B. Bobrinskoy y J. Zizioulas).

Las conclusiones apuntan a la realización de la hipótesis inicial propuesta con estos puntos: la importancia de situar la Iglesia "como sacramento" en el contexto de *mysterion* salvífico; su aplicación analógica, tal como el importante documento ecuménico, *Iglesia y justificación* de 1993 afirma, y el carácter indispensable de la 'sacramentalidad' de la Iglesia para una posible convergencia ecuménica, que una visibilidad e historicidad de la Iglesia.

No dudamos en subrayar que esta monografía del profesor y doctor Rafael Vázquez Jiménez de Málaga será de obligada consulta para quien se interese por la sacramentalidad eclesial, ya que representa un muy relevante *unicum* de primera mano sobre esta temática dentro del panorama actual eclesiológico y ecuménico.

Prof. Dr. Salvador Pié-Ninot,
Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

Introducción

Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis
(*Lumen gentium,* 1)

El proyecto de construcción de una eclesiología dogmática compartida por católicos, protestantes y ortodoxos es una de las prioridades del diálogo teológico ecuménico actual. Un proyecto al que nuestro estudio pretende contribuir modestamente basándonos en la categoría teológica de sacramento aplicada a la Iglesia por el concilio Vaticano II (cfr. LG 1, 9, 48, 59; GS 42, 45; SC 5, 26; AG 1, 5), cuya centralidad es destacada por diversos teólogos posconciliares como "clave" para una justa interpretación de la eclesiología del Concilio[1].

Estudios sobre la evolución teológica de la concepción sacramental de la Iglesia hasta el concilio Vaticano II ya existen, al igual que comentarios cualificados a los textos conciliares, e incluso análisis de

1 P. Smulders, por ejemplo, afirmaría que «la palabra sacramento aplicada a la Iglesia es la clave que abre la puerta de una nueva concepción eclesiológica» (P. Smulders, «La Iglesia como sacramento de salvación», en G. Baraúna, ed., *La Iglesia del Concilio Vaticano II,* vol. 1, Barcelona 1966, 378). Y. Congar dirá que «es uno de los temas que caracterizan la visión que de la Iglesia ha formulado y nos propone el concilio» (Y. Congar, *Un pueblo mesiánico,* Barcelona 1976**,** 15). Desde el ámbito del diálogo ecuménico, A. Birmelé afirmará que se trata de una noción clave para toda la eclesiología católica (cfr. A. Birmelé, *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques,* Paris 1986, 219). Equilibrado sobre la noción sacramental de la Iglesia se mostrará W. Kasper (cfr. W. Kasper, «La Iglesia, sacramento universal de salvación», en Id., *Teología e Iglesia,* Barcelona 1989, 325-350). Y recientemente S. Pié-Ninot propone la sacramentalidad como principio hermenéutico de su eclesiología, fundamentada en el uso que del término *sacramentum* realiza el Vaticano II (cfr. S. Pié-Ninot, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana,* Salamanca 2007, 190).

la recepción posconciliar[2]. Nuestra reflexión, teniendo en cuenta estas aportaciones, se centrará en las posibilidades y límites que la noción sacramento plantea a la eclesiología en el campo católico, luterano y ortodoxo.

Sería un error abordar la cuestión desde una perspectiva puramente nominalista, es decir, desde un mero análisis de la conveniencia o no de la aplicación de la categoría sacramento a la Iglesia. Más allá de la cuestión nominal, nos referimos al carácter sacramental de la *natura* de la Iglesia, que implica su inserción en el misterio de la salvación y su papel soteriológico.

¿Será posible partir de esta cuestión para elaborar una eclesiología ecuménica convergente, o las dificultades planteadas en los diálogos ecuménicos hacen de ella un punto de controversia que obstaculiza la unidad?[3]

---

[2] Entre estos estudios son destacables: M. Bernards, «Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts», *MThZ* 20 (1969) 29-54; L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluβ an das II. Vatikanische Konzil,* Paderborn 1972; J.-M. Pasquier, *L'Église comme sacrement. Le développement de l'idée sacramentelle de l'Église de Moehler à Vatican II,* Fribourg 2008 (tesis defendida en 1974 en la Facultad de Teología de la Universidad S. Tomás en Roma); W. Beinert, «Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch», *ThBer* 9 (1980) 13-63.

[3] Sobre el método de convergencia, que ha dado grandes frutos en el diálogo ecuménico, habría que decir que tiene su punto de partida en convicciones eclesiales comunes, que estimulan a un consenso futuro pleno entre las Iglesias. Para ello, se parte de los acuerdos ya alcanzados y se propone una comunión diferenciada. Supone, por tanto, una superación del método de comparación, por el que las Iglesias comenzaban sus discusiones desde los puntos de desacuerdo, no lográndose así establecer un diálogo desde lo común, sino desde la diferencia (cfr. G.R. Evans, *Method in Ecumenical Theology,* Cambridge 1996, 188-190). Este método ha sido usado en documentos de gran relevancia ecuménica, tal como BEM (1982), de *Fe y Constitución* (cfr. M. Thurian, ed., *Churches Respond to BEM,* v. 5, Geneva 1988, 94; 161) y la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (1999) entre luteranos y católicos. Este mismo método es el que ha sido usado para la elaboración del reciente documento de *Fe y Constitución, La Iglesia: hacia una visión común* (2013), que ha conllevado un largo proceso de revisión y recepción por las Iglesias, pretendiendo convertirse en un texto de convergencia como

El planteamiento de estas páginas parte de un doble convencimiento: en primer lugar, la necesidad de una teología sobre la Iglesia compartida desde la que poder afrontar la diferencias existentes en cuestiones eclesiológicas concretas (ministerio episcopal, ministerio petrino, sacramentos, etc.). Y, en segundo lugar, la imposibilidad de lograr el consenso partiendo de la praxis eclesial concreta sin la previa aceptación de un *humus* común que acepte la diversidad y la particularidad como riqueza, aún sin convertir esta en un absoluto que imposibilite la auténtica comunión. Para alcanzar este *humus* se hace necesario, por tanto, acercarse a la dogmática eclesial tanto católica como protestante[4] y ortodoxa[5].

1. Itinerario y límites de nuestra propuesta

Dos partes pueden diferenciarse en nuestro estudio. La primera pretende poner de manifiesto la presencia de la concepción sacramental de la Iglesia desde los comienzos del movimiento ecuménico – incluso antes de la celebración del concilio Vaticano II – hasta nuestros días. La segunda expone el estado de la cuestión en la teología actual en el ámbito católico, protestante y ortodoxo.

Culmina el estudio con unas conclusiones donde se especifican las cuestiones teológicas que posibilitarían la convergencia ecuménica y

lo fue BEM (cfr. T.F. Best, «Ecclesial Reality and Ecumenical Horizons for the Twenty-First Century: 'The Nature and Mission of the Church'», en P.M. Collins – M.A. Fahey, *Receiving 'The Nature and Mission of the Church',* London-New York 2008, 3-5).

[4] Aunque nos referimos de forma general a la dogmática protestante, nos centraremos en la teología luterana. Así se observará en el estudio de los documentos del diálogo ecuménico y en los autores estudiados. Por tanto, se presume que muchas de las afirmaciones aquí realizadas no podrán ser compartidas por todo el mundo protestante (reformados, metodistas, etc.).

[5] A. González Montes es de la opinión de que «una eclesiología ecuménica no respondería a un tratamiento verdaderamente ecuménico si no contara – siempre con las limitaciones de todo trabajo teológico – con la identidad de la dogmática de las grandes confesiones cristianas a la hora de exponer consenso y diferencias» (A. González Montes, *Imagen de la Iglesia. Eclesiología en perspectiva ecuménica,* Madrid 2008, XXIV).

aquellas que han de ser profundizadas por ser aún motivo de desacuerdo. Lanzándose finalmente una propuesta de relectura de la concepción sacramental de la eclesiología desde la clave de la celebración eucarística, en tanto que expresión y manifestación de la realidad de la Iglesia.

Siguiendo el itinerario trazado, en la primera parte se realiza un recorrido por los distintos documentos del diálogo oficial teológico multilateral a nivel internacional, centrándonos en las conferencias de *Fe y Constitución* (FC), y en las asambleas del *Consejo Mundial de las Iglesias* (CMI)[6]. Por la variedad de interlocutores, en estos diálogos las cuestiones divergentes son planteadas de modo general, haciéndose necesario el estudio de los documentos de los diálogos bilaterales. Serán analizados, por tanto, los resultados del diálogo internacional luterano-católico y católico-ortodoxo desde su inicio hasta nuestros días, dándose una especial relevancia al caso particular del diálogo bilateral luterano-católico establecido en Alemania, centrándonos en el documento *Communio Sanctorum* (2000)[7].

Al ofrecer, en la segunda parte, una panorámica de la cuestión en la teología actual, se ha realizado una selección de teólogos contemporáneos representativos, tanto del ámbito católico como del ámbito protestante y ortodoxo, cuyas obras, especialmente las de carácter eclesiológico, hemos analizado y expuesto sintéticamente.

Entre los teólogos católicos, encontraremos aquellos que han elaborado recientemente su eclesiología desde la clave hermenéutica de la sacramentalidad de la Iglesia, desechando, por consiguiente, aquellos autores en cuya eclesiología aparece la consideración de la Iglesia

---

[6] Escogemos esta nomenclatura por ser la utilizada en la traducción al español de los documentos en el *Enchiridion Oecumenicum,* a cargo de A. González Montes, aunque en otros lugares se denominará *Consejo Ecuménico de las Iglesias* (CEI).

[7] Se podría haber abordado otro tipo de diálogos, por ejemplo el establecido entre anglicanos y católicos, o católicos y orientales pre-calcedonenses, o con la Iglesias reformadas, etc. Pero, además de la extensión que hubiera supuesto este trabajo, creemos que la individuación de las controversias tratadas en los dos diálogos estudiados en nuestra disertación (católico-luterano y católico-ortodoxo) son transversales a otros diálogos y nucleares al plantear posibles acuerdos en otro tipo de diálogos.

como sacramento, pero no como categoría desde la que articular sus propuestas eclesiológicas. Tales autores han sido: el dominico francés B.-D. de La Soujeole, que ocupa actualmente la segunda cátedra de teología dogmática (Iglesia y sacramentos) de la Facultad de Teología de Friburgo; el teólogo español S. Pié-Ninot, profesor de la Facultad de Teología de Cataluña y de la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana; y el cardenal A. Scola, actual arzobispo de Milán. En sus propuestas observaremos la reflexión sosegada y equilibrada de teólogos que han experimentado eclesialmente la ilusión y desilusión en la recepción del Concilio.

La teología protestante representa el contrapunto crítico a la concepción sacramental de la teología católica. Los teólogos E. Jüngel, de la Facultad de Teología de Tubinga, y W. Pannenberg, de la Facultad de Múnich, abordan explícitamente la cuestión de la Iglesia como sacramento, siendo difícil encontrar en el ámbito protestante otros planteamientos eclesiológicos desde la perspectiva de la sacramentalidad[8]. Las propuestas de ambos autores buscan una dogmática eclesiológica luterana común desde la base de la *Confessio Augustana* (1530), especialmente el artículo VII, lo que supondrá una visión de la Iglesia más completa y al margen de las clásicas disputas y acusaciones confesionales realizadas desde la unilateralidad y el desacuerdo en la comprensión de la doctrina de la justificación.

La perspectiva eclesiológico-sacramental en la teología ortodoxa es abordada desde dos autores que se insertan en la línea de la renovación de dicha teología comenzada a partir del Primer Congreso de Teología

---

[8] Entre los escasos autores que hacen alusión a esta cuestión encontramos a J. Moltmann, que, en su comprensión trinitaria de la Iglesia, acepta que la Iglesia de Cristo en el Espíritu pueda ser llamada sacramento (cfr. *Kirche in der Kraft des Geistes,* München 1975, 231). También A. Birmelé abordará la cuestión en relación con la doctrina de la justificación (cfr. *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques,* 203-253; *La communion ecclésiale,* Paris 2000, 67-99). Y es destacable la tesis de L.J. Koffeman, en la que realiza un extraordinario análisis de la eclesiología sacramental en el ámbito católico acudiendo a las fuentes bíblicas, la historia de la teología y los textos del concilio Vaticano II (cfr. *Kerk als sacramentum. De rol van de sacramentele ecclesiologie tijdens Vaticanum II,* Vandenbourg 1986).

de Atenas (1936), en el que se proponía una revitalización de la misma purificándola de elementos extraños, propios de la escolástica católica o de la teología protestante de Occidente. Hemos descartado, por tanto, a aquellos autores orientales que han elaborado una teología oriental en claves occidentales.

B. Bobrinskoy, decano del Institut Saint-Serge de París de 1993 a 2005, de origen ruso, y I. Zizioulas, actual Metropolita de Pérgamo, de origen griego (ambos formados en Occidente), nos parecen dos teólogos representativos del esfuerzo por elaborar una eclesiología ortodoxa que no traicione sus propias raíces (Santos Padres, liturgia y ascética)[9], produciéndose en ellos – por su propia formación – una síntesis de la renovada teología ortodoxa rusa y greco-bizantina.

2. Una pregunta al origen

Ante el panorama eclesiológico actual en el ámbito católico, que preferentemente opta por estructurar el tratado de la Iglesia desde la noción de la comunión en su origen trinitario y eucarístico, especialmente a partir de la consideración de la eclesiología de comunión como idea central y fundamental de los textos del Concilio en el Sínodo Extraordinario de 1985[10], nos surgía la pregunta: ¿qué ha ocurrido con la categoría sacramento aplicada a la Iglesia, con la que se abría la constitución conciliar *Lumen gentium*?[11]

---

[9] En 1962, el benedictino de Chevetogne, E. Lanne, afirmaría – siguiendo a P.G. Florovsky – que la doctrina de la Iglesia en la teología ortodoxa se encontraba en un estado preteológico, pues era más una realidad experiencial que un argumento teológico, y porque la Iglesia ortodoxa no poseía una doctrina oficial acerca de la *natura* de la Iglesia (cfr. E. Lanne, «Le mystère de l'Église dans la prospective de la théologie Orthodoxe», *Irén.* 35 [1962] 171-212).

[10] Cfr. SYNODUS EPISCOPORUM, *Relatio finalis (7 decembris 1985),* II, C, 1: EV 9, 1800.

[11] En 1992, la Congregación para la Doctrina de la Fe, con la carta *Communionis notio,* reiteraba la importancia del concepto de comunión (*koinonía*) para expresar el núcleo del misterio de la Iglesia en los textos del Concilio Vaticano II, apuntando además los riesgos de esta comprensión de la Iglesia al no integrarse adecuadamente con los conceptos de pueblo de Dios

Una duda ratificada por el eclipse de la concepción sacramental de la Iglesia que se observa en los tratados actuales, donde aparece generalmente como una categoría más aplicada a la Iglesia entre el conjunto de nociones e imágenes clásicas.

El diálogo ecuménico mantiene viva la actualidad de la consideración sacramental de la Iglesia, manteniéndola en equilibrio con la eclesiología de comunión. Lo que debe suscitar, a nuestro modo de ver, una reapertura del debate y la profundización de esta cuestión en la teología católica, sin obviar la reflexión que se viene realizando en el ámbito protestante y ortodoxo.

Nos preguntamos a lo largo de las siguientes páginas si la concepción de la Iglesia como sacramento podría ser una categoría convergente para la elaboración de una eclesiología ecuménica. Nos adentramos, así, en un estudio de la *natura* misma de la Iglesia, en una conjugación articulada de dimensiones (teológico-trinitaria, cristológico-pneumatológica, histórico-escatológica, soteriológico-antropológica, litúrgica) desde la que mostraremos el rostro ecuménico del misterio sacramental de la Iglesia.

y cuerpo de Cristo, así como por un insuficiente relieve a la relación entre la Iglesia como comunión y la Iglesia como sacramento (cfr. AAS 85 [1993] 838).

PRIMERA PARTE

LA SACRAMENTALIDAD DE LA IGLESIA EN EL DIÁLOGO ECUMÉNICO

Capítulo I

La Iglesia como sacramento en el diálogo multilateral internacional

1. Introducción

Desde su comienzo, los esfuerzos del movimiento ecuménico se han centrado en lograr la unidad visible entre las distintas Iglesias. La cuestión eclesiológica no se abordaba directamente, aunque ha sido una constante en toda reflexión. Poco a poco ha ido cobrando una relevancia mayor hasta llegar a plantearse en los últimos años la necesidad de una comprensión común de la naturaleza de la Iglesia para alcanzar la unidad visible[1].

Fe y Constitución (FC) se ocupó de las cuestiones teológicas desde los inicios del moderno movimiento ecuménico, cuya primera conferencia se celebró en Lausana en 1927. Posteriormente se integraría como comisión en el *Consejo Mundial de las Iglesias* (CMI), que celebró su primera asamblea en Amsterdam en 1948. De modo que se podrá observar una interrelación entre los documentos elaborados por la Comisión y los que emanan de las asambleas del CMI.

---

1 Para un estudio de la eclesiología en los textos de *Fe y Constitución* hasta los años 90, analizando las diferencias entre las confesiones, cfr. S.-P. Bergjan, «Ecclesiology in Faith and Order Texts», *ER* 46 (1994) 45-77.

A lo largo de este capítulo realizaremos un recorrido cronológico por estos documentos del diálogo ecuménico multilateral a nivel internacional, destacando el modo en que es abordada la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia. Para ello, estructuramos el trabajo en las siguientes fases: los documentos previos a la celebración del concilio Vaticano II, desde 1927 a 1963; la recepción de la sacramentalidad de la Iglesia en el tema de estudio "unidad de la Iglesia—unidad del género humano", objeto de discusión en la década de los años 70 y 80[2]; y, por último, el intento de dar una definición común sobre la naturaleza y la misión de la Iglesia, que comienza en la década de los 90 y se extiende hasta nuestros días.

2. ¿La Iglesia como sacramento en el debate ecuménico previo a LG 1?

Como afirma Gassmann, no podremos hablar de una recepción de la noción sacramental de la Iglesia en el debate ecuménico, según la expone el concilio Vaticano II especialmente en LG 1, hasta la asamblea general del CMI en Uppsala (1968)[3]. Esto no niega, sin embargo, la presencia de una idea de la sacramentalidad de la Iglesia en los documentos del debate ecuménico previos al Vaticano II, consecuencia de la reflexión teológica del momento.

En esta primera fase, la Iglesia —como observaremos detenidamente— se enmarca en el proyecto de salvación de Dios para el mundo y no se autocomprende fuera de este diseño divino. E, inserta en él, será considerada como signo e instrumento de la salvación de Dios en el mundo.

---

2 Para estos dos apartados tendremos en cuenta el detallado estudio de G. Gassmann, que fue director de *Fe y Constitución,* sobre la recepción de la concepción Iglesia sacramento, signo e instrumento en el debate ecuménico (cfr. G. GASSMANN, «The Church as Sacrament, Sign and Instrument. The Reception of this Ecclesiological Understanding in Ecumenical Debate», en G. LIMOURIS, ed., *Church Kingdom World. The Church as Mystery and Prophetic Sign,* Geneva 1986, 1-17).

3 Cfr. G. GASSMANN, «The Church as Sacrament, Sign and Instrument», 2-3.

2.1 Primera conferencia de Fe y Constitución, Lausana (1927)

Ya desde la primera conferencia mundial de FC, tenida en Lausana en 1927[4], tras realizar una llamada a la unidad de las Iglesias y afirmar que el mensaje de la Iglesia al mundo no puede ser otro que el Evangelio, se refiere a la Iglesia en la sección III como «comunión de creyentes en Cristo», a la que Dios «ha designado para que testifique, por la vida y la palabra, el poder redentor de ese Evangelio», y, por eso se puede decir que la Iglesia es el «instrumento escogido por Dios (*God's chosen instrument*) por el que Cristo, por medio del Espíritu Santo, reconcilia a los hombres con Dios por medio de la fe»[5].

2.2 Segunda conferencia de Fe y Constitución, Edimburgo (1937)

La segunda conferencia mundial de FC, celebrada en Edimburgo (1937)[6], en la misma línea que la anterior, al estudiar en el segundo capítulo la gracia, la justificación y la libertad del hombre, relaciona la Iglesia con la gracia como «la realización de los benignos propósitos de Dios en la creación y la redención y el órgano continuo de la gracia de Dios en Cristo por el Espíritu Santo»[7].

---

4 Cfr. FE Y CONSTITUCIÓN, *Primera Conferencia Mundial de Fe y Constitución (Lausana, 3-21 de agosto de 1927),* en L. VISCHER, ed., *Textos y documentos de la Comisión "Fe y Constitución" (1910-1968),* Madrid 1972, 23-37 (orig. inglés: *Reports of the World Conference on Faith and Order [Lausanne, Switzerland, August 3 to 21, 1927],* Boston 1928). Al referirnos a los próximos documentos recopilados por L. Vischer abreviaremos así: *Textos y documentos de Fe y Constitución (1910-1968).*

5 *Textos y documentos de Fe y Constitución (1910-1968),* 27.

6 Cfr. *Textos y documentos de Fe y Constitución (1910-1968),* 37-75 (orig. inglés: *Report of the Second World Conference on Faith and Order [Edinburgh, august 3-18, 1937],* New York 1937).

7 *Textos y documentos de Fe y Constitución (1910-1968),* 39. El término usado en inglés es *organ of God's grace* (cfr. *Report of the Second World Conference on Faith and Order,* New York 1937, 3), entre cuyas acepciones se encuentra la de *instrument.* Y, curiosamente, en la versión alemana del texto, preparada por L. Vischer, el término

Nuevamente, se enmarca la Iglesia en el plan de salvación de Dios, siendo ella misma lugar de su realización y colaboradora (órgano o instrumento) para que este sea una realidad en el mundo. Una visión de la Iglesia que tendrá sus repercusiones en la celebración de la primera asamblea del CMI.

2.3 Primera asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias, Amsterdam (1948)

El CMI, nacido en Amsterdam en 1948, tuvo como antecedentes la *Conferencia Misionera Mundial* (Edimburgo, 1910), así como la primera conferencia de *Vida y Acción* (VA), celebrada en Estocolmo en 1925, y la conferencia de *Fe y Constitución* (FC). Tanto VA como FC se integraron en el CMI, y el movimiento misionero lo haría en la tercera asamblea del CMI en Nueva Delhi (1961)[8].

Será fácil apreciar la influencia de las cuestiones tratadas en las conferencias de FC sobre la temática de las asambleas del CMI. Así, en la primera asamblea del CMI en Amsterdam, el título de la sección I es: "La Iglesia universal en el designio de Dios". Y el de la segunda sección será: "La Iglesia como testigo del designio de Dios"[9], describiendo el designio de Dios en la línea del *mysterion* paulino:

> El propósito de Dios es reconciliar a todos los hombres consigo y los unos con los otros en Jesucristo, su Hijo. Este propósito fue manifestado

empleado es *das ständige Werkzeug der Gnade Gottes in Christus* (cfr. *Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung,* München 1965, 45), donde *Werkzeug* también puede ser traducido por instrumento.

8 Un amplio recorrido histórico de las circunstancias en que surgieron estos movimientos lo encontramos en R. ROUSE — S.C. NEILL, ed., *A History of the Ecumenical Movement,* Geneva (1954) 1986³, 353-363; 405-417; 509-539. Y sobre la integración en CMI de la *Conferencia Misionera Mundial,* cfr. H.E. FEY, ed., *A History of the Ecumenical Movement* (1948-1968), vol. II, Geneva (1970) 1986², 51-54.

9 Cfr. *Textos y documentos de Fe y Constitución (1910-1968)*, 75-85 (orig. inglés: W.A. VISSER'T HOOFT, ed., *The First Assembly of the World Council of Churches. The Official Report,* New York 1949).

> en Jesucristo —su encarnación, su ministerio de servicio, su muerte en la cruz, su resurrección y ascensión—. Continúa en el don del Espíritu Santo, en el mandamiento de hacer discípulos en todas las naciones y en la presencia permanente de Cristo en su Iglesia. Y aguarda su consumación en la reunión de todas las cosas en Cristo[10].

La cuestión eclesiológica se hace presente, por tanto, desde los inicios del movimiento ecuménico, aunque con bastante cautela. De hecho, ante la confusión provocada tras la primera asamblea del CMI, el Comité central del Consejo se vio obligado a realizar la *Declaración de Toronto* (1950) sobre la significación eclesiológica del CMI, donse se aclarará que este «no es y nunca debe llegar a ser una super-iglesia»[11] y que «no puede ni debe estar basado sobre ninguna concepción particular de la Iglesia»[12]. Afirmaciones que no impedirán en un futuro el debate teológico sobre una noción compartida de la naturaleza y la misión de la Iglesia.

2.4. Tercera conferencia de Fe y Constitución, Lund (1952)

Tras Amsterdam, la tercera conferencia de FC, en Lund (1952)[13], abordará explícitamente, por vez primera, la cuestión sobre la naturaleza y la misión de la Iglesia, considerándola en su unión con Cristo, de la que es su cuerpo[14] (cuerpo de Cristo), pero también

---

10 *Textos y documentos de Fe y Constitución (1910-1968),* 83.

11 *Textos y documentos de Fe y Constitución (1910-1968),* 253.

12 *Textos y documentos de Fe y Constitución (1910-1968),* 254.

13 Cfr. *Textos y documentos de Fe y Constitución (1910-1968),* 85-136 (orig. inglés: *Report of the Third World Conference on Faith and Order, Lund, Sweden: August 15-28, 1952,* London 1952).

14 «Al llamar y enviar a su pueblo, concediéndole multiformes dones del ministerio, Jesucristo edifica su Iglesia como el templo viviente de Dios. Así la Iglesia, como el Cuerpo de Cristo, crece en todas las cosas en Aquel que es la Cabeza, a saber, Cristo; del cual todo el cuerpo, compuesto y bien ligado entre sí por todas las conjeturas de su alimento, que recibe según la operación, cada miembro, conforme a su medida, toma aumento de cuerpo edificándose en amor» (*Textos y documentos de Fe y Constitución [1910-1968],* 90).

apuntando a la perspectiva pneumatológica (habitada por el Espíritu)[15] y a la consumación del reino eterno de Dios en la venida final de Cristo[16].

En ningún momento, en este texto, que apunta la naturaleza y misión de la Iglesia, se refiere a esta como signo o instrumento, como posteriormente sí que aparecerá en este contexto.

2.5. Segunda asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias, Evanston (1954)

En 1954, en la segunda asamblea general del CMI, celebrada en Evanston[17], se continuará describiendo la Iglesia con la categoría de cuerpo de Cristo y pueblo de Dios, estableciendo una continuidad entre la Iglesia e Israel. Y se utilizaría, por vez primera en los documentos del diálogo ecuménico, la categoría signo aplicada a la Iglesia. Sin embargo, no vendrá usada en el sentido con el que se hará años más tarde, cuando *Fe y Constitución* realice el estudio sobre la relación entre la unidad de la Iglesia y la unidad de la humanidad.

La sección I, que presenta la unidad de la Iglesia como don de Cristo, de la que ya goza la Iglesia, aunque no plenamente, no hace referencia a la Iglesia como signo, aun exponiendo que la Iglesia

---

15 «Mediante la habitación del Espíritu Santo, la nueva era del futuro ya está presente y, por medio de la unión con el Cristo resucitado, la Iglesia en la tierra tiene ya participación en el poder de la resurrección» (*Textos y documentos de Fe y Constitución [1910-1968]*, 91).

16 «Al mismo tiempo, la Iglesia es una comunidad de pecadores perdonados, que esperan ansiosamente y avizoran pacientemente la consumación final de su redención. Continúa siendo un pueblo peregrino en tierra extraña, de modo que toda su vida y obra en la tierra es incompleta» (*Textos y documentos de Fe y Constitución [1910-1968]*, 90).

17 Cfr. *Textos y documentos de Fe y Constitución (1910-1968)*, 136-150 (donde solo se recoge el informe de la sección I). Orig. inglés: W.A. VISSER'T HOOFT, ed., *The Evanston Report. The Second Assembly of the World Council of Churches, 1954*, London 1955.

manifestando su unidad presta un servicio al mundo[18]. Por el contrario, en la sección II, sobre la misión evangelizadora de la Iglesia hacia aquellos que están fuera de ella, dirá que la Iglesia es para el mundo el pueblo de Dios instituido como signo (*sign*) y dispensador (*sharer*) de la vida, obra de Jesucristo y milagro de la gracia[19].

2.6. Tercera asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias, Nueva Delhi (1961)

Estructurada en tres secciones que se corresponden a los temas "Testimonio —Servicio —Unidad", la tercera asamblea del CMI de Nueva Delhi (1961)[20] presenta nuevamente, en la primera sección, la Iglesia vinculada al proyecto salvífico de Dios de salvación: ella lo manifiesta (la Iglesia muestra —*demonstrates the loving purpose of God*) y lo testimonia (la Iglesia testimonia — *witnesses*)[21].

---

18 «Cristo, por su amor y gracia, ha dado a su Iglesia aquellos dones que necesita para su crecimiento de unidad en unidad. (…) Él le ha dado fe, esperanza y amor, para que en su propia vida se manifieste en hechos una nueva unidad, y que su servicio al mundo sea a la vez una manifestación de su unidad y una llamada a la misma» (*Textos y documentos de Fe y Constitución [1910-1968],* 139).

19 «Who are "we" who have hope not only for themselves but for all the world? The people of God, the Church of Christ on earth. For the Church is the community which is able to say this "we" in truth. Indeed, called from heaven and answering on earth, set by God as the sign and sharer of the life and work of Jesus Christ, the Church's very existence is a miracle of grace. To evangelize is to participate in His life and in His ministry to the World» (W.A. VISSER'T HOOFT, ed., *The Evanston Report*, 99).

20 Cfr. *Textos y documentos de Fe y Constitución (1910-1968),* 150-171 (solo se encuentra la sección III). Orig. inglés: W.A. VISSER'T HOOFT, ed., *The New Delhi Report. The Third Assembly of the World Council of Churches, 1961*, London 1962.

21 «The gathering of the Church by Jesus Christ in every age demonstrates the loving purpose of God to draw men out of isolation and sinful separation into a community of brothers with a common Father, God himself. (…) By the Spirit the Church is moved to the service of neighbor without distinction or discrimination. Through his Church God witnesses to his purpose to gather all nations, peoples and tongues, all sorts and conditions of men into his city» (W.A. VISSER'T HOOFT, ed., *The New Delhi Report, 1961*, 81).

2.7. Cuarta conferencia de Fe y Constitución, Montreal (1963)

La misma temática se hace presente en la cuarta conferencia de FC, celebrada en Montreal (1963)[22]: la Iglesia en el plan salvífico de Dios, como ya había aparecido en Lausana, Edimburgo, Amsterdam y Nueva Delhi.

La sección I de Montreal lleva por título "La Iglesia en el plan divino". Y en esta se tendrá una mayor consideración de la dimensión trinitaria de la eclesiología, como se puede constatar:

> La Iglesia está fundada sobre los poderosos actos de Dios, la elección de Israel y, sobre todo, el acto decisivo de la encarnación, los sufrimientos, la muerte y la resurrección de Jesucristo, así como la efusión del Espíritu Santo. Por ese acto total de Dios, la Iglesia es creada en tanto cuerpo de Cristo sobre el cual Él reina como cabeza[23].

La Iglesia se enraíza en el misterio trinitario, notándose claramente la influencia de la teología oriental por la mayor participación de las Iglesias ortodoxas en el movimiento ecuménico. De hecho, se afirmará que la Iglesia es «instrumento del Espíritu, que hará presente a Cristo mediante la proclamación de la Palabra y la administración de los sacramentos»[24].

La fundación mistérica de la Iglesia no supone, sin embargo, una visión desencarnada de la misma, sino que es una realidad visible e histórica cuya existencia está determinada por «un evento que realmente

---

22 Cfr. *Textos y documentos de Fe y Constitución (1910-1968)*,171-237 (orig. inglés: P.C. RODGER — L. VISCHER, ed., *The Fourth World Conference on Faith and Order, Montreal 1963*, London 1964).

23 *Textos y documentos de Fe y Constitución (1910-1968)*,178.

24 *Textos y documentos de Fe y Constitución (1910-1968)*,179. Se percibe aquí la conexión entre la dimensión pneumatológica de la teología ortodoxa y la concepción protestante de la Iglesia, según el artículo VII de *Confessio Augustana.*

ocurrió en el mundo, en el corazón de la historia humana»[25]. De ahí que la Iglesia sea definida como evento e institución por el que Cristo y su obra de salvación se hacen presente en el mundo[26].

2.8 Concluyendo

En los documentos del diálogo multilateral a nivel internacional previos a la celebración del concilio ecuménico Vaticano II, encontramos a grandes rasgos un primer esbozo de los términos en los que habría que situar la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia para el futuro de una eclesiología ecuménica. Los sintetizamos en los siguientes puntos:

- La Iglesia no se puede comprender al margen del diseño universal de salvación de Dios en el sentido del *mysterion* paulino (cfr. 1Cor 2,1-7; Rom 16,25; Col 1,15-20, 26-27; 2,2; 4,3; Ef 1,9; 3,3; 4,9; 5,32; 6,19). El proyecto salvífico divino ha sido manifestado en la encarnación, vida y ministerio, muerte y resurrección de Jesucristo, y consiste en la reconciliación de todos los hombres con Dios y de todos los hombres entre sí en Jesucristo. Así lo hemos constatado desde la primera conferencia de FC en Lausana (1927) y especialmente en la primera asamblea del CMI.
- En el marco del diseño salvífico de Dios para el mundo, la Iglesia manifiesta y testimonia con su vida la salvación de Dios y colabora con la obra de la reconciliación del mundo, por lo que

25 *Textos y documentos de Fe y Constitución (1910-1968),* 178.

26 «La forma en que la acción decisiva de Dios es constantemente renovada ha sido designada por las palabras evento e institución (cfr. *Cristo y la Iglesia,* 29ss). Pueden criticarse esos términos que parecen muy abstractos e impersonales para aplicarse a la persona de Cristo y a su obra de salvación en la Iglesia. Pero pueden designar claramente la forma en que el Señor de la Iglesia está y deviene constantemente de nuevo con su pueblo por la acción del Espíritu Santo» (*Textos y documentos de Fe y Constitución [1910-1968],*179).

se apunta a que esta sea signo e instrumento de la salvación. Así se ha advertido en la conferencia de Lausana (1927) y en la asamblea de Evanston (1954).

— La Iglesia es una realidad visible e invisible. Montreal ha apuntado que está fundada en el misterio trinitario, pero no por ello deja de ser una realidad histórica, fundada sobre un evento histórico que determina toda su existencia como evento e institución.

3. La concepción sacramental de la Iglesia en el debate ecuménico tras la celebración del concilio Vaticano II

La consideración de la Iglesia como sacramento adquiere una mayor importancia a partir de la afirmación del concilio Vaticano II en el proemio de la constitución *Lumen gentium:* «la Iglesia es en Cristo como un sacramento, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano»[27].

Estudiaremos cómo se realiza la recepción de esta comprensión católica de la Iglesia a partir de la asamblea de Uppsala (1968), constatándose especialmente en el documento de FC *Iglesia y mundo* (1990), con el que culmina el período de reflexión sobre la relación existente entre la Iglesia y la humanidad, y la unidad a la que ambas se encuentran llamadas.

3.1 Cuarta asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias, Uppsala (1968)

La cuarta asamblea del CMI (1968), en la sección I, sobre el Espíritu Santo y la catolicidad de la Iglesia, afirmará que «la Iglesia es atrevida al asegurar que ella es la señal (*sign*) de la unidad futura de la humanidad»[28].

---

27 «Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis» (Constitución dogmática *Lumen gentium,* 1: AAS 57 [1965], 5).

28 *Textos y documentos de Fe y Constitución (1910-1968),* 245. Aunque la versión castellana use el término señal, creemos más apropiado traducirlo por signo. La

De esta forma se respondía a la temática planteada por la comisión FC un año antes en Bristol (1967), que consideraba la Iglesia en el plan de salvación de Dios — recogiendo los frutos del diálogo de años anteriores — y la ponía en relación con el proceso de unificación secular que estaba experimentando la humanidad gracias a los avances tecnológicos[29].

Se comienza así un período en el que la comisión FC, siguiendo la perspectiva de Bristol y Uppsala, se plantea estudiar la unidad universal a la que está llamada la Iglesia en el contexto de la unidad secular de la humanidad ("Unidad de la Iglesia—Unidad de la humanidad")[30].

3.2 Sesión plenaria de Fe y Constitución, Lovaina (1971)

Retomando las conclusiones de Bristol (1967) y Uppsala (1968), una comisión de trabajo de FC preparó en 1969 en Canterboury un documento de estudio titulado *La unidad de la Iglesia y la unidad de la humanidad (The Unity of the Church and the Unity of Mankind)*[31]. Este será la base de la posterior discusión en la sesión de Lovaina (1971) y estará abierto a las aportaciones de los distintos grupos.

---

versión original dirá: «The Church is bold in speaking of itself as the sign of the coming unity of mankind» (N. GOODALL, *The Uppsala Report. Official Report of the Fourth Assembly of the World Council of Churches, 1968,* Geneva 1968, 17)

29 Así se expone la cuestión en el informe de la sección I de Bristol titulado *Creation, New Creation and the Unity of the Church*: «What is the function of the Church in relation to the unifying purpose of God for the world? What relation does the concept of the Church as institution bear to the concept of the Church as that part of the world that already lives as *God's* world: i. e. as acknowledging God's judgment, forgiveness and claim to obedience?» (COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *New Directions in Faith and Order. Bristol 1967. Report-Minutes-Documents,* Geneva 1968, 131).

30 Un desarrollo histórico de esta cuestión en el diálogo ecuménico lo encontramos en G. LIMOURIS, «The Unity of the Church and the Renewal of Human Community: a Historical Survey», en Id., ed., *Church Kingdom World,* Geneva 1986, 176-185.

31 COMMISSION ON FAITH AND ORDER, «The Unity of the Church and the Unity of Mankind. A Study Document of the Commission on Faith and Order», *StEnc* 5 (1969) 163-181.

En la introducción se exponen las causas que motivaron el estudio de esta cuestión: los avances tecnológicos, medios de transporte y comunicación, y la multiplicación de posibilidades de encuentro e interdependencia entre los hombres, que aceleran el proceso de unificación de la humanidad. Ante esta nueva situación, la Iglesia se pregunta por su actitud y misión en la creación de una auténtica comunión, y se cuestiona si esta nueva situación afecta a su misma autocomprensión[32].

Sobre estos presupuestos, se ofrecen las consideraciones bíblicas e históricas de la cuestión (cap. I), así como las sistemáticas (cap. II) y eclesiológicas (cap. III), y se describe en qué consiste la unidad de la Iglesia (cap. IV). Al presentar los aspectos eclesiológicos, se afirmará que existe conexión entre la unidad de la Iglesia y la unidad de la humanidad[33]. Y, desde este postulado, comenzará por considerar la Iglesia como la comunidad de hombres libres (*community of free men*), en la se experimenta la auténtica comunión (*the place of real community*) —vinculada a la libertad—, pues en ella está la fuente de la comunión auténtica (*the source of true community*): Cristo, que permite a los hombres compartir la vida divina[34]. La experiencia de comunión, vivida sobre todo en la eucaristía, hace de la Iglesia un testigo de la comunión entre los hombres (*witness for community among men*), una responsabilidad y un servicio que ella presta al mundo[35].

---

32 Cfr. COMMISSION ON FAITH AND ORDER, «The Unity of the Church and the Unity of Mankind», 163-165.

33 COMMISSION ON FAITH AND ORDER, «The Unity of the Church and the Unity of Mankind», 174.

34 En los comentarios de la comisión de trabajo de FC añadidos al documento se hará hincapié en la fundamentación de la unidad de la Iglesia en Cristo: «Church unity — and therefore real human unity — is not just any sort of unity, but community grounded in Christ, empowered in the Spirit and unfailingly open in love to all creatures» (COMMISSION ON FAITH AND ORDER, «The Unity of the Church and the Unity of Mankind», 179).

35 Cfr. COMMISSION ON FAITH AND ORDER, «The Unity of the Church and the Unity of Mankind», 174.

Estos dos aspectos de la Iglesia nos recuerdan la categoría de signo usada en Uppsala (1968) — e incluso la de instrumento[36] —, que en este documento se ratifica al definir la Iglesia como un signo de auténtica comunión (*a sign of true community*) en el proceso de unificación que experimenta la humanidad[37].

En el informe presentado por J. Deschner sobre las discusiones tenidas en Lovaina, se podrá observar cómo cristaliza en esta sesión la concepción de la Iglesia como signo de Uppsala (1968) y de sacramento del concilio Vaticano II, que aparece repetitivamente citado[38].

Por tanto, la Iglesia es signo por la presencia de Cristo en ella, que ha llevado a cabo la obra de la salvación. De esta manera, el diseño universal de salvación de Dios se hace visible en la Iglesia como comunión, que llegará a su perfección en el reino de Dios[39].

---

36 Así nos lo indican los términos responsabilidad y servicio de la Iglesia frente a la unidad de la humanidad, corroborado más adelante cuando se afirme: «the Church can be an active factor making for the unity of mankind» (COMMISSION ON FAITH AND ORDER, «The Unity of the Church and the Unity of Mankind», 176).

37 En estos términos lo expresa el documento: «Since Christ's message is intended for all men, the community which He calls into existence is also open towards all men. The Church is a sign that, in all their diversity, men belong together. It must therefore prove itself the Church by its ability to really embrace the diverse forms of human life and to relate them to one another» (COMMISSION ON FAITH AND ORDER, «The Unity of the Church and the Unity of Mankind», 175).

38 Así se constata en el informe: «What does it imply for the Church in the present situation of growing interdependence to see itself as a sign of that unity which God brings to perfection in His Kingdom? The "unity of the Church", as the preparatory document sees it, ought to be a sign "already… here and now" that God in Christ has laid the foundations for this promised unity in Christ's humiliation and cross, resurrection and presence, and has made possible a "true communion" which "can be experienced and passed on" (…) Christian unity has been called reconciled diversity. In its deepest essence, the oneness of the Church is the love of God shared with His children.

As "sign" (cf. "*sacramentum et signum efficax*", Vatican II), not mere "simbolical image", the Church has always understood herself as the visible representation in this world of God's all'embracing love, accomplishing that representation because the living Christ is present in her. Although God's mysterious love is not exhausted by this "sign", it is nevertheless really in it and justifies speaking of the Church's oneness as a "sign" as well» (COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *Louvain 1971. Study reports and documents,* Geneva 1971, 186)

39 En la misma conferencia se encuentra un documento de trabajo realizado

3.3 De Lovaina (1971) a Nairobi (1975)

A partir de Lovaina (1971), comienza un proceso de clarificación en la terminología usada para describir la unidad de la Iglesia en referencia a la unidad de la humanidad: ¿signo, instrumento o sacramento? Los estudios realizados, publicados posteriormente bajo el título *¿Qué unidad se requiere?* (*What Unity Requires*)[40], fueron la base para la discusión de la sección II de la V asamblea del CMI en Nairobi (1975)[41].

Relevante resulta el estudio realizado por la comisión de trabajo de FC en Zagorsk (1973) titulado *Unidad de la Iglesia – Unidad de la humanidad (Unity of the Church – Unity of Humankind),* que aborda de lleno la concepción de la Iglesia como sacramento, signo e instrumento, partiendo de la base de que no son conceptos bíblicos y proponiendo que, para su aceptación, se debería tener en cuenta la variedad de imágenes eclesiológicas neotestamentarias[42].

Ante el paralelismo que se observa entre los términos sacramento (signo e instrumento) usado en el concilio Vaticano II y el de signo de la sección I de Uppsala, relacionado con la unidad del género humano, es necesario preguntarse: ¿Qué se quiere decir con sacramento y signo?

---

entre la Iglesia católica y el CMI titulado *Catholicity and Common Witness,* en el que la Iglesia es descrita como «the sign which manifests the presence of Christ, the promise and hope of the fullness which dwells in Him (cf. Col 1,9; Eph 3,1-11)» (COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *Louvain 1971,* 137), apuntándose así la vinculación entre el hecho de ser signo y el *mysterion* paulino, que se confirma en el mismo documento al tratar *The Sacramental Aspect of Apostolicity*: «With reference to the '*mysterion tou Theou*' sacramentality means the presence in the Church, by the power of the Holy Spirit, of the eschatological salvation of Christ. It is by this presence that the Church proclaims the death and resurrection of Christ so that this proclamation always has a sacramental aspect» (p. 149).

40 Cfr. COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *What Unity Requires. Papers and Report on the Unity of the Church,* Geneva 1976.

41 Cfr. D.M. PATON, ed., *Breaking Barriers (Nairobi 1975). The Official Report of the Fifth Assembly of the World Council of Churches,* Geneva 1976.

42 Cfr. COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *What Unity Requires,* 3.

Distinguiéndose tres significados: la misma revelación en Cristo como *mysterion-sacramentum*, según se presenta en el Nuevo Testamento; la comunidad de los creyentes, como el lugar en el que Cristo se hace presente y anticipa la futura consumación de la historia humana; y el bautismo y la eucaristía, signos de la presencia efectiva de Cristo en la comunidad[43].

El segundo de estos significados — según el documento — sirve de base para afirmar que la Iglesia es signo o sacramento. Ofreciéndose así una solución a diversos dilemas eclesiológicos, tales como el de la vinculación de la Iglesia con Cristo, el de su visibilidad, el de la transmisión de la salvación a través de la Iglesia o el de su vinculación con el reino de Dios[44].

Curiosamente, a lo largo del debate en Zagorsk, se prefiriría omitir las referencias a la Iglesia como sacramento por falta de unanimidad y considerar que no era esencial al argumento[45]. De hecho, en el encuentro de FC de Accra (1974), al considerar la cuestión de la unidad de la Iglesia, se opta por la categoría de signo y no aparece la de sacramento[46]

---

43 «The Church is sign because it points towards Christ. He is the true sign or sacrament by which God has chosen to communicate himself to men (…). The Church is sign because Christ is truly present in the community of believers (…). The Church is sign because it points to the future, making present that which is to come. In its witness and in its being, the Church anticipates the end and fulfilment of human history (…). The Church is sign, finally, because it lives under the promise that Christ will be present wherever his word is proclaimed and the sacraments, baptism and eucharist, are being celebrated (…)» (COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *What Unity Requires,* 5).

44 Cfr. COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *What Unity Requires,* 6-7.

45 Cfr. COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *Minutes, Meeting of the Working Committee in Zagorsk,* Geneva 1973, 12-14; 44. A esta cuestión hacen referencia tanto G. Gassman como G. Limouris, en sus artículos publicados en G. LIMOURIS, ed., *Church Kingdom World,* Geneva 1986, 6; 178, aunque el mismo G. Gassman acentuará que en la consulta realizada por FC en Salamanca (1973), se admite que los términos sacramento, signo e instrumento son prometedores para describir la unidad de la Iglesia en relación con el proyecto de salvación de Dios para el mundo (cfr. G. LIMOURIS, ed., *Church Kingdom World*, 8).

46 Cfr. COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *Uniting in Hope. Accra 1974,* Geneva 1975, 83.

3.4 Quinta asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias, Nairobi (1975)

La opción de Nairobi será también la de omitir el término sacramento para referirse a la Iglesia. Así, al tratar las exigencias de la unidad (sección II), la Iglesia se define — retomando la definición de Uppsala (1968) — como signo de la unidad de la humanidad futura (*sign of the coming unity of humankind*). Pero con una peculiaridad, la de su fundamentación en la unidad trinitaria, que, hasta este momento, no había aparecido en el debate teológico ecuménico[47].

Tal fundamentación trinitaria de la Iglesia como signo de la unidad tiene su trasfondo en la visión de la unidad como comunión conciliar (*conciliar fellowship*), también tratada en Nairobi, donde se consideraba que la conciliaridad era el reflejo de la Trinidad de Dios en la vida de la Iglesia[48].

Se ponen así las bases de la visión de la unidad de la Iglesia como *koinonía*, que se estudiará años más adelante en la asamblea del CMI de Canberra (1991) y, especialmente, en la conferencia de FC de Santiago de Compostela (1993).

---

47 «It is because the unity of the Church is grounded in the divine triunity that we can speak of diversity in the Church as something to be not only admitted but actively desired. Since Christ died and rose for all and his Church is to be the sign of the coming unity of humankind, it must be open to women and men of every nation and culture, of every time and place, of every sort of ability and disability. In its mission it must be actively seek them wherever and whoever they are, and in its company they must find their true home» (D.M. PATON, ed., *Breaking Barriers [Nairobi 1975],* Geneva 1976, 61).

48 «True conciliar fellowship presupposes the unity of the Church. We describe this unity in different ways. One description given in our meeting, in which we all share, even though it is not yet expressed in the language of all, is the following: "True conciliarity is the reflection in the life of the Church of the triune being of God. It is that unity for which Christ prayed (…)» (D.M. PATON, ed., *Breaking Barriers [Nairobi 1975],* 60). En esta misma sección II de Nairobi se explica que esta cuestión había sido apuntada por FC en Lovaina (1971) y en la consulta realizada en Salamanca en 1973, en el documento *Concepts of Unity and Models of Union.*

3.5 Sexta asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias, Vancouver (1983)

Afirma G. Gassmann que, después de Nairobi, la idea de la Iglesia como sacramento, signo e instrumento, en su dimensión cristológica y escatológica, aparece en distintos contextos ecuménicos, aunque siempre con cierta reticencia al uso del término sacramento[49].

En este período de Nairobi a Vancouver destacamos un cambio en la orientación del estudio *La unidad de la Iglesia y la unidad de la humanidad*: la comisión FC decidió modificar la expresión "unidad de la humanidad" (*Unity of Humankind*), que podía llevar a la confusión con las visiones escatológicas propuestas por sistemas políticos e ideologías del momento, y se optó por "renovación de la comunidad humana" (*Renewal of Human Community*), que ofrecía un sentido más bíblico y religioso a la unidad a la que está llamada la humanidad[50]. Esta nueva orientación, tomada en la reunión de FC en Lima (1982)[51], será ratificada en la VI Asamblea del CMI en Vancouver (1983).

---

49 Cfr. G. GASSMANN, «The Church as Sacrament, Sign and Instrument», 9-11. Donde el autor cita como ejemplos el encuentro de FC de Bangalore (1978), en el que la Iglesia se define como «a sign and instrument of Christ's mission to all humankind» (COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *Sharing in One Hope, Bangalore 1978,* Geneva 1978, 6), así como la Conferencia Mundial sobre Misión y Evangelismo de Melbourne (1980), donde la Iglesia es considerada como «the Body of Christ, the sacrament of the Kingdom in every place and time», «a sign of the Kingdom of God», «an instrument of the Kingdom» (WORLD CONFERENCE ON MISSION AND EVANGELISM, *Your Kingdom Come, Melbourne 1980,* Geneva 1980, 235-236).

50 Cfr. WORLD COUNCIL OF CHURCHES CENTRAL COMMITEE, *Nairobi to Vancouver. 1975-1983. Report of the Central Committee to the Sixth Assembly of the World Council of Churches,* Geneva 1983, 84.

51 Ya en las consultas realizadas previas al encuentro de Lima se observa este cambio del título. Será decisiva a este respecto la intervención de J. Deschner, que realiza un recorrido del estudio *La unidad de la Iglesia y la unidad de la humanidad* en la reflexión de FC y tiene en cuenta la aportación del concilio Vaticano II, especialmente LG 1 (cfr. COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *Towards Visible Unity. Lima 1982. Study Papers and Reports,* Geneva 1982, 184-197).

En Vancouver se dará prioridad a la categoría signo sobre la de sacramento aplicada a la Iglesia en el contexto del diseño universal de salvación de Dios, y se insistirá en que solo Dios, uno y trino, es el fundamento de la unidad tanto de la Iglesia como de la comunidad humana, evitando así cualquier tipo de interpretación secular de la unidad[52].

De esta presentación de la Iglesia como signo, se destaca el inicio de una consideración eucarística de la cuestión, que se verifica en la presentación del segundo grupo temático "Dando pasos hacia la unidad" (*Taking Steps Towards Unity*), sobre la unidad de la Iglesia desde una visión eucarística (*eucharistic vision*)[53]. Y aún se ratifica al proponerse en el mismo informe que la comisión FC aborde la temática de la Iglesia como signo como un elemento central de su programa. Aquí se afirmará que la Iglesia emerge desde su centro eucarístico y se fortalece en su misma identidad por la Palabra y el sacramento, siendo así un signo-comunidad profético para el mundo[54].

---

52 «Christ prays that we may all be one. We affirm that God's purpose is to restore all things into unity in Christ. The Church is called to be a sign of that unity which binds together all generations and all peoples. At the centre of the Church's life is the eucharist, the sacrament of unity and peace. (…) With the aid of a film on Andrei Rublov's famous fifteenth century icon of the Trinity, the Assembly was led in meditation on the triune God as the ultimate ground for both the unity of the Church and the renewal of human community» (COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *Towards Visible Unity. Lima 1982,* 25-26).

53 Cfr. COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *Towards Visible Unity. Lima 1982,* 44. No hay que olvidar que ya había estado publicado el documento de Lima *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (BEM), en el que, en el artículo 20 del capítulo sobre la eucaristía, se refiere a la celebración eucarística como una exigencia de reconciliación de todos los hombres en la única familia de Dios (cfr. COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *Baptism, Eucharist and Ministry,* Geneva 1982, 14).

54 «Thus we propose that the Faith and Order Commission make a theological exploration of the Church as "sign" a central part of its programme on the Unity of the Church and the Renewal of Human Community. This recommendation implies our conviction that the Church is called to be a prophetic "sign", a prophetic community through which and by which the transformation of the world can take place. It is only a church which goes out from its Eucharistic centre, strengthened by word and

El estudio *La unidad de la Iglesia y la renovación de la comunidad humana* será considerado por la comisión FC, junto con BEM y su proceso de recepción, y el documento *Confesar la fe común (Towards the Common Expression of the Apostolic Faith Today).* Todos ellos serán la base de la VII Asamblea del CMI en Canberra (1991). Sin embargo, antes de adentrarnos en esta asamblea, expondremos las grandes líneas del documento *Iglesia y mundo* (1990)[55], culminación de una etapa comenzada en Uppsala en 1968.

3.6 Documento Iglesia y mundo (1990)

3.6.1 Preámbulos

Este documento es fruto de la decisión de FC en Lima (1982), ratificada por la asamblea del CMI en Vancouver (1983), que orientó el estudio de FC entre 1984 y 1989 centrado en un texto de 1985 titulado *La Iglesia como misterio y signo profético* (*The Church as Mystery and Prophetic Sign*).

G. Limouris, profesor de teología ortodoxa y actual metropolita de Sassima, publica en 1986 un conjunto de estudios bajo el título *Iglesia, reino, mundo (Church, Kingdom, World*), que nos resulta interesante para apreciar el contexto teológico en el que se va a situar la comprensión de la Iglesia como signo en el debate ecuménico.

El mismo Limouris ofrecería en Chantilly (1984) un estudio con el título «La Iglesia como misterio y signo en relación con la Santa Trinidad en perspectiva eclesiológica», en el que se relaciona la realidad de

sacrament and thus strengthened in its own indentity, resolved to become what it is, that it can take the world on to its agenda» (COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *Towards Visible Unity. Lima 1982,* 50).

55 Cfr. FE Y CONSTITUCIÓN, *Iglesia y mundo. La unidad de la Iglesia y la renovación de la comunidad humana,* Bogotá 1993, al que nos referiremos como *Iglesia y mundo* (original inglés: COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *Church and World. The Unity of the Church and the Renewal of Human Community,* Geneva 1990).

la Iglesia como signo con el misterio de la Trinidad, con una fundamentación patrística y teniendo en cuenta la perspectiva eucarística, llegando a considerar la Iglesia como un icono de la Trinidad, misterio y signo para el mundo[56]. Desde una perspectiva más cristológica, basándose principalmente en la encarnación, ofrecía el profesor ortodoxo D. Staniloae su ponencia «El misterio de la Iglesia»[57], siendo también destacable el estudio de J.M. Lochman «Iglesia y mundo a la luz del reino de Dios», clarificadora para una comprensión bíblica de la realidad del reino de Dios, que situaba la unidad de la Iglesia y la renovación de la humanidad a la luz de un destino común, el del reinado de Dios[58]. Destacamos, por último, la ponencia del católico E. Boné, que ofrecía una visión eucarística de la Iglesia y su implicación en la renovación de la comunidad humana con un estudio titulado «La Iglesia como comunidad eucarística y la renovación de la comunidad humana»[59].

Con estas aportaciones y posteriores discusiones, aclaraciones y modificaciones al texto, el documento se aprobó para su publicación y posterior estudio por las Iglesias en agosto de 1990 en Dunblane (Escocia)[60].

3.6.2 El texto definitivo

Iglesia y mundo se podría considerar como un primer paso en la elaboración de una eclesiología ecuménica convergente[61]. Así se observa

---

56 Cfr. G. LIMOURIS, ed., *Church Kingdom World,* Geneva 1986, 18-49.

57 Cfr. G. LIMOURIS, ed., *Church Kingdom World,* 50-57.

58 Cfr. G. LIMOURIS, ed., *Church Kingdom World,* 58-72.

59 Cfr. G. LIMOURIS, ed., *Church Kingdom World,* 76-90.

60 Un análisis más detallado sobre el proceso de elaboración del documento, las consultas realizadas a los diversos grupos, los temas que trataron cada uno de ellos y su recepción en el texto definitivo se nos ofrece en el prefacio y la introducción del mismo documento (cfr. *Iglesia y mundo,* VII-VIII; 6-9).

61 Así se explicita en la introducción: «Este Documento de Estudio propone elementos de una convergencia ecuménica sobre la comprensión de la Iglesia y su relación con la comunidad humana más extensa. Él se propone por tanto ayudar a las

al presentar la interrelación Iglesia-mundo en la perspectiva del reino de Dios, ofreciendo los elementos para una comprensión común de la Iglesia. Entre estos elementos se destacan las categorías de misterio y signo profético, como en la misma estructura del documento aparecen destacadas.

Tras un primer capítulo en el que se realiza una introducción al proceso del estudio sobre la unidad y la renovación, el capítulo segundo sitúa la cuestión en la perspectiva del reino de Dios, ofreciendo una descripción de la noción reino de Dios y sus implicaciones. De este modo, se da paso a establecer la relación Reino-Iglesia-Humanidad en el capítulo tercero, en el que la Iglesia vendrá descrita como misterio y signo profético en el marco de la historia de la salvación y como *koinonía* en su enraizamiento trinitario. Y, desde este fundamento, en tanto que esta es misterio y signo de la unidad y renovación de la humanidad, se presenta cómo la Iglesia contribuye en la búsqueda de la justicia (cap. IV) y el respeto por la dignidad de las mujeres en la sociedad (cap. V).

Finaliza el documento con cuestiones propias de la vida interna comunitaria (cuestión del lenguaje, forma de entender el poder...), en el capítulo VI, y situando toda esta temática de la unidad de la Iglesia y la renovación de la humanidad en su perspectiva escatológica (cap. VII).

3.6.3 La Iglesia misterio y signo profético en *Iglesia y mundo*

Siguiendo la estructura del documento, sintetizaremos en las siguientes líneas el trasfondo teológico de la Iglesia como misterio y signo profético, que encontramos fundamentalmente en el capítulo tercero.

Iglesias a discernir perspectivas eclesiológicas comunes y convergentes en su comprensión de la Iglesia en su relación con la unidad y la renovación» (*Iglesia y mundo,* 9).

a) El marco de comprensión de la Iglesia, misterio y signo profético, es el del misterio de la acción salvífica de Dios en el mundo

Iglesia y mundo describe el misterio desde su base bíblica, centrándose fundamentalmente en el texto de la carta a los Efesios (2,9-10) y a los Colosenses (1,15-20), es decir, como la voluntad original de Dios de llevar a cabo la salvación en el mundo por medio de Jesucristo[62]. Esta voluntad salvífica de Dios aparece vinculada en el documento a otros términos esenciales: reino de Dios, renovación de la humanidad, unidad y reconciliación. Así se aclara en la introducción:

> 9. (…) El término *renovación, que* es aplicado y descrito en el presente documento en diferentes contextos, señala la acción salvadora y transformadora de Dios Uno y Trino en la creación, la Iglesia y la humanidad. Renovación, en este sentido, busca curar y trascender las limitaciones, ambigüedades y divisiones destructivas de un mundo que, teológicamente hablando, ha caído. (…) Los cristianos están llamados a someterse a este proceso dinámico de un Dios que conduce al pueblo a una vida reconciliada en Cristo por el Espíritu Santo[63].

Por eso, la Iglesia hay que comprenderla inserta en este proceso dinámico cuya meta es la reconciliación con Dios, en Cristo, a través del Espíritu, al que toda la comunidad humana, incluida la Iglesia, se siente llamada, manifestándose así —desde la perspectiva del Reino escatológico— la íntima relación Iglesia-humanidad. Solo en función de la participación de la Iglesia en el misterio de salvación de Dios en el mundo, esta puede ser considerada como misterio y signo profético[64].

---

62 Cfr. *Iglesia y mundo,* 30-32.

63 *Iglesia y mundo,* 4.

64 Cfr. *Iglesia y mundo,* 4. También en el capítulo III afirmará que el estudio "Unidad y renovación" de FC ha encontrado estos conceptos particularmente útiles para describir el lugar de la Iglesia en el designio y la acción de Dios en favor de la renovación y la salvación de la humanidad (cfr. *Iglesia y mundo,* 30).

b) La Iglesia como misterio

Iglesia y mundo se refiere al término misterio aplicado a la Iglesia desde dos perspectivas complementaria: la primera, indicando la incapacidad de expresar adecuadamente la realidad de la Iglesia, que, como misterio, trasciende la comprensión humana[65]; la segunda, fundamentada en el Nuevo Testamento, desde la comprensión salvífica del término tal y como se desarrolla en el corpus paulino, llegándose a afirmar que «la Iglesia, en su esencia, pertenece al acontecimiento salvador»[66].

De manera que, cuando nos referimos a la Iglesia como misterio, lo hacemos como una realidad que trasciende lo histórico y empírico, enraizada en la comunión trinitaria y participando en el misterio de la salvación de Dios para el mundo, lo que supone la inclusión de la humanidad en el Reino[67].

Como tal, en el Nuevo Testamento, la Iglesia no es llamada explícitamente misterio, aunque sí se refiere al misterio de la unión entre Cristo y la Iglesia (Ef 5,32), por lo que la realidad mistérica de la Iglesia tiene su fundamento en Cristo, especialmente en el misterio de la relación divino-humana (encarnación) manifestado en él[68]. Ella participa del misterio divino en cuanto que manifiesta al mundo con su vida el misterio de Cristo:

21. Como cuerpo de Cristo, la Iglesia participa del misterio divino. Como misterio, ella manifiesta Cristo al mundo por la proclamación

---

65 Cfr. *Iglesia y mundo,* 30.

66 *Iglesia y mundo,* 31.

67 «De esta manera, cuando la palabra misterio es aplicada a la Iglesia, se refiere a ella como a una realidad que trasciende su expresión empírica e histórica - una realidad que hunde sus raíces en la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y que es sostenida y conformada por ella. Por tanto, con la palabra misterio el acento va a recaer sobre la comunión salvífica con Cristo que la Iglesia goza ya en la fe y sobre cuya última finalidad ningún límite está establecido; será cuestión de la eventual inclusión de todo el mundo en el Reino ya conocido para la Iglesia» (*Iglesia y mundo,* 31).

68 Cfr. *Iglesia y mundo,* 31.

del Evangelio, por la celebración de los sacramentos (que son llamados "misterios"), y por la manifestación de la novedad de la vida dada por Él, anticipando de esta manera el Reino ya presente en Él[69].

La Iglesia misterio indica, por tanto, la participación de la Iglesia, como realidad humano-divina (histórico-mistérica)[70], en la acción salvadora de Dios en el mundo. Una categoría íntimamente ligada y complementaria a la de signo, pues «la Iglesia como signo es una invitación al mundo a dejarse penetrar por el misterio divino»[71].

c) La Iglesia, signo profético

Con el término signo se expresa una triple relación esencial para la identidad de la Iglesia: la relación existente entre la Iglesia y su Señor, la relación entre la Iglesia y la humanidad, y la relación de la Iglesia con el Reino escatológico (signo profético)[72].

Según su fundamentación bíblica, el término signo puede indicar una realidad eficaz o una realidad simbólica que hace referencia a otra realidad, o bien, ser entendido en ambos significados. A estos usos se refiere el documento, tanto respecto al Antiguo como en el Nuevo Testamento[73], confluyendo en su aplicación eclesiológica:

---

69 *Iglesia y mundo,* 32.

70 El documento hace referencia a la tensión existente entre la realidad humana y divina en la Iglesia en los siguientes términos: «Estas dos perspectivas eclesiológicas están siempre en tensión con la realidad de la Iglesia como una comunidad histórica y humana. Esta tensión no puede ser resuelta separando la naturaleza divina de la Iglesia de su naturaleza humana. Más bien, esta tensión es el desafío más profundo en favor de una constante renovación de la vida de la Iglesia de modo que ella pueda corresponder mejor al divino llamado y a la misión como misterio y como signo para el mundo» (*Iglesia y mundo,* 33).

71 Cfr. *Iglesia y mundo,* 32.

72 Cfr. *Iglesia y mundo,* 34.

73 Cfr. *Iglesia y mundo,* 35-36.

> 31 (…) A la luz de los diferentes usos del término "signo", todo el discurso sobre la Iglesia como "signo" es posible solo si está directamente relacionado con el "misterio" de Cristo, el "misterio revelado" (cf. Col 1,26-27) de la voluntad salvífica de Dios de unir a todas las gentes y a todas las cosas en Cristo a través de la predicación del Evangelio y de la respuesta a él (Ef 1,10; 3,5)[74].

De la Iglesia se podrá decir que es una realidad eficaz, en tanto que en ella está presente y actúa Cristo a través de su vida, su testimonio y servicio, al tiempo que es una realidad simbólica que apunta, más allá de sí misma, al reino de Dios[75].

Por ser signo, realidad eficaz y simbólica, íntimamente vinculado a su ser misterio, la Iglesia define su naturaleza y su misión como comunicación de la verdad de Dios, que es llamada a la reconciliación con Cristo (renovación de la humanidad). Ella es presencia y manifestación o anticipación del reino de Dios en medio del mundo en tanto que en ella ha de comenzar la obra de la reconciliación de la comunidad humana.

d) La Iglesia, koinonía, misterio y signo

La comprensión de la Iglesia como misterio y signo profético vincula inseparablemente su naturaleza y misión, pues se comprende la Iglesia como un todo en su comunión cultual, su testimonio y su servicio al mundo[76]. El concepto *koinonía* expresa esta interrelación indisoluble

---

74 *Iglesia y mundo,* 36.

75 «Es Cristo, presente y actuante en la Iglesia por medio del Espíritu Santo, quien hace de la Iglesia, a través de su vida, testimonio y servicio, un signo del juicio y de la salvación de toda la humanidad. Así, la Iglesia es un signo que apunta más allá de ella misma hacia Cristo, con quien ella está al mismo tiempo íntimamente unida como su cuerpo. La Iglesia es también un signo que apunta más allá de ella misma hacia el reino de Dios, al cual, por voluntad de Dios, ella está al mismo tiempo unida como su primicia» (*Iglesia y mundo,* 36).

76 «43. Hablando de la Iglesia como misterio y como signo profético, el presente

entre la naturaleza y la misión de la Iglesia, abarcando en sí la comprensión de la Iglesia como misterio y signo profético[77]. El siguiente texto expone de una forma sintética las dimensiones que abarca la concepción de la Iglesia como *koinonía*:

> 45. Por medio de la proclamación de la palabra de Dios y la celebración de los sacramentos, la Iglesia es constantemente reunida y fortalecida por el Espíritu Santo como una comunidad o comunión (koinonía). Ella participa en la comunión de la Santísima Trinidad y por ello está en comunión con los santos de todas las edades y lugares. Cada comunidad cristiana local recibe el don de la reconciliación y de la vida renovada al interior de ella misma, y es invitada a vivir en comunión con todas las demás comunidades cristianas locales. Como una comunidad reconciliada y renovada, ella es enviada a vivir y a dar testimonio como signo e instrumento de reconciliación y renovación en el mundo[78].

Capítulo ha presentado una comprensión de la Iglesia en su comunión cultual, su testimonio y su servicio para la renovación de la comunidad humana, y ha buscado mostrar cómo la misión de la Iglesia es una dimensión integral de su misma naturaleza» (*Iglesia y mundo,* 40). Más adelante se referirá a esta vision integral de la vida de la Iglesia de la siguiente manera: «55. En el llamado de la Iglesia a la misión es claro que el culto, el testimonio y el servicio están inter-relacionados y se refuerzan el uno al otro. El culto sin el testimonio y el servicio es exponerse al peligro de la separación del mundo en el cual viven los que rinden culto. El servicio sin el culto y el testimonio corre el peligro de convertirse simplemente en acción social secular; el testimonio sin el culto se pone en peligro de no oír la palabra de Dios antes de hablar. Y el testimonio sin el servicio se expone al peligro de no mirar a los seres humanos a la luz de sus necesidades espirituales y materiales» (*Iglesia y mundo,* 44-45).

77 «44. En recientes discusiones ecuménicas y también al interior de varias Iglesias, la comprensión de la Iglesia como "*koinonía*" (incluyendo los temas de la comunión, de la participación y de la comunidad) ha encontrado una atención y una aceptación mayor. Ella abarca "el misterio", "el signo profético" y otras imágenes y términos para la Iglesia. En consonancia con ello, *koinonía* significa también la inter-relación indisoluble entre la naturaleza y la misión de la iglesia» (*Iglesia y mundo,* 41).

78 *Iglesia y mundo,* 41.

Destacamos de esta presentación de la Iglesia como *koinonía* los siguientes aspectos, que estarán presentes en la reflexión posterior sobre la concepción comunional de la Iglesia:

- La fundamentación de la comunión en la proclamación de la Palabra de Dios y la celebración de los sacramentos, fortalecida por la acción del Espíritu Santo, como se destaca en el mundo protestante basándose en el artículo VII de la *Confessio Augustana*.
- La participación en la comunión de la Santísima Trinidad y la comunión de los santos, observándose la influencia de la teología ortodoxa.
- La catolicidad de la Iglesia, tanto a nivel temporal como local.
- La realización escatológica en la Iglesia de la reconciliación y la renovación del mundo (signo del Reino futuro como comunidad reconciliada) y su envío como instrumento de reconciliación y renovación.

La Iglesia con su vida celebra y comunica la renovación y reconciliación, es decir, la salvación de Dios a la humanidad, cuya fuente y fin es Cristo, como se contempla en la comunión eucarística[79]. Por lo que se puede afirmar de ella que es signo eficaz de la salvación de Dios, según la fundamentación bíblica ofrecida anteriormente del signo. Ella es paradigma para el mundo en tanto que es signo de la unidad escatológica, al tiempo que es enviada a servir a la humanidad (como instrumento) continuando la misión de Cristo[80].

---

79 Cfr. *Iglesia y mundo,* 41-42.

80 «49. La Iglesia como misterio y signo profético, como una comunión sostenida por el Espíritu Santo, es enviada por Dios a continuar la misión de Cristo, en quien el reino de Dios se hizo presente entre nosotros como realidad dadora de vida que debe ser ofrecida a todos. Esta misión de la Iglesia está igualmente fundada en su carácter de signo que indica la voluntad salvífica y la acción reconciliadora de Dios para toda la humanidad y participa de ella» (*Iglesia y mundo,* 42).

Concluimos con este párrafo que sintetiza la naturaleza y la misión de la Iglesia como misterio y signo, que se engloba en la concepción de la Iglesia como *koinonía*:

> 56. La Iglesia ha sido evangelizada por Dios, y, así, participando en el misterio de Dios revelado en Cristo, entra en la misión divina de evangelizar el mundo por la proclamación de la buena nueva del reino. La Iglesia ha sido reconciliada con Dios, y así, convirtiéndose en un signo profético recibe de Dios el ministerio de la reconciliación al interior de la humanidad. La iglesia ha sido reunida o convocada por Dios, y así, viviendo como una comunión en Cristo llena del Espíritu, es encargada de participar en la reunión de todos los hijos de Dios dispersos[81].

3.7 Conclusiones

Como hemos apuntado, el uso de la terminología sacramento, signo e instrumento adquiere una mayor relevancia en el diálogo teológico ecuménico a partir de la celebración del concilio Vaticano II, haciéndose urgente la necesidad de una aclaración de conceptos.

Un punto de referencia indiscutible es la definición que se ofrecía en la IV asamblea del CMI de Uppsala (1968): la Iglesia es signo de la unidad futura de la humanidad (*the sign of the coming unity of mankind*)[82]. Una definición que se trataría más a fondo en el documento de FC, *La unidad de la Iglesia y la unidad de la humanidad,* en el que, sin perder de vista el marco del diseño divino de salvación de Dios, se estudiará cuál es la misión de la Iglesia y su interrelación con la humanidad en referencia a la unidad escatológica universal.

Las categorías sacramento, signo e instrumento se toman como adecuadas para explicar la relación Iglesia-Mundo-Unidad, aunque sería necesario prestar atención al uso de estos términos.

---

81 *Iglesia y mundo,* 45.

82 N. GOODALL, *The Uppsala Report,* 17.

La falta de unanimidad en el término sacramento hizo que, a partir del estudio realizado por FC en Zagorsk (1973), se prefiriera dar relevancia al concepto signo sobre el de sacramento y así se reflejaría en la asamblea del CMI de Nairobi (1975).

Estas son las claves desde las que después se elaborará el documento *Iglesia y mundo*, que cierra este período de reflexión. A estas habría que añadir la aparición de la perspectiva trinitaria en relación con la Iglesia como signo —gracias a la asamblea de Nairobi (1975)— y la perspectiva eucarística —fruto de la asamblea de Vancouver (1983)—.

Iglesia-Reino-Humanidad quedarán interrelacionadas en *Iglesia y mundo* desde tres categorías eclesiológicas fundamentales que reflejan la sacramentalidad de la Iglesia:

- misterio, en relación con el plan de salvación universal de Dios y su vinculación con la teología trinitaria;
- signo profético, en relación con el futuro del Reino escatológico y la realidad eficaz de la Iglesia en la perspectiva de la salvación o reconciliación de la humanidad;
- y *koinonía*, que articula tanto la realidad mistérica de la Iglesia como su ser signo en medio del mundo.

4. Hacia una definición convergente de la naturaleza y la misión de la Iglesia

Con el documento *Iglesia y mundo* se culmina una etapa de estudio en FC al tiempo que se comienza otro período que se extiende hasta nuestros días, con una preocupación clara por alcanzar la convergencia en la naturaleza y misión de la Iglesia como paso necesario para lograr la unidad visible.

En esta nueva etapa hay que destacar la importancia de la recepción del documento *Bautismo, eucaristía, ministerio* (BEM), aprobado en Lima en 1982. En las respuestas enviadas por las Iglesias se hacía notar

que en BEM existía una eclesiología implícita bautismal y eucarística, y que esto requería un estudio focalizado en la Iglesia. Por ello, la Comisión Plenaria de FC reunida en Budapest en 1989 propondría que el programa de la comisión fuera: "La naturaleza y la misión de la Iglesia: perspectivas ecuménicas en eclesiología", que tendría en cuenta no solo el BEM y las respuestas de las Iglesias, sino también los estudios sobre la fe apostólica y sobre la unidad de la Iglesia y renovación de la comunidad humana que se estaban llevando a cabo en FC[83].

Cada uno de estos estudios se corresponden con las condiciones necesarias para alcanzar la unidad visible como *koinonía,* que serán enumeradas en la *Declaración de Canberra* (*The Unity of the Church as Koinonía: Gift and Calling,* 1991): comunión en la fe, comunión en la vida sacramental (especialmente el bautismo y la eucaristía), reconocimiento mutuo de ministerios y comunión en el testimonio y misión de la Iglesia[84].

Confluirá este tema en el documento preparatorio de la V Conferencia Mundial de FC de Santiago de Compostela (1993) titulado *Hacia la koinonía en la fe, la vida y el testimonio (Towards Koinonía in Faith, Life and Witness)*[85], en el que se realiza una reinterpretación de la unidad visible de la Iglesia desde la noción de *koinonía,* como se había sugerido en la asamblea del CMI de Canberra[86].

Nos encontramos, por tanto, ante una nueva etapa de estudio en FC, tal y como se refleja en la intervención del arzobispo Aram Keshishiam, primado ortodoxo de Líbano, en la conferencia de Santiago de Compostela, en la que exponía que la falta de una concepción

---

83 Así lo subraya A. Falconer, director de FC de 1995-2004, al introducir el proceso de estudio sobre la naturaleza y la misión de la Iglesia en T. GRDZELIDZE, ed., *One, Holy, Catholic and Apostolic. Ecumenical Reflections on the Church,* Geneva 2005, 1-13.

84 Cfr. M. KINNAMON, ed., *Signs of the Spirit: Official Report of the Seventh Assembly of the World Council of Churches,* Geneva 1991, 173.

85 Cfr. T.F. BEST — G. GASSMANN, ed., *On the Way to Fuller Koinonía. Official Report on the Fifth World Conference on Faith and Order (Santiago de Compostela, 1993)*, Geneva 1994, 263-295.

86 Cfr. M. KINNAMON, ed., *Signs of the Spirit,* 97.

común de la unidad era debida a la diversidad en la compresión de la naturaleza de la Iglesia. Por tanto, más que buscar la naturaleza de la unidad, tendríamos que buscar la naturaleza de la Iglesia, que condiciona la cuestión de la unidad[87].

Fruto de todo este proceso será la elaboración de un documento de estudio sobre la naturaleza y misión de la Iglesia publicado en 1998 con el título *Naturaleza y finalidad de la Iglesia*. Tras su revisión, salió a la luz una nueva versión en el año 2005: *Naturaleza y misión de la Iglesia*. Y culminará esta etapa de revisión con la aprobación en el año 2013 del documento *La Iglesia, hacia una visión común*. Pero, antes de adentrarnos en su estudio, expondremos cómo viene tratada la cuestión de la Iglesia como sacramento durante este proceso.

4.1 Séptima asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias, Canberra (1991)

Esta séptima asamblea, celebrada en Canberra, del 7 al 20 de febrero de 1991, bajo el lema *Ven, Espíritu Santo, renueva todo lo creado (Come Holy Spirit - Renew the Whole Creation)*, tiene un marcado acento pneumatológico y trinitario, que influyó en el concepto eclesiológico de la *koinonía.*

A lo largo de la presentación de los estudios, realizados en cuatro secciones, de las que destacamos la primera, tercera y cuarta, por su vinculación a nuestro tema, se podrá observar la influencia de la consideración de la Iglesia como miserio, signo e instrumento del documento *Iglesia y mundo*.

---

87 «(...) in spite of contiuous efforts we have non yet been able to reach a common conception of unity, since we have a different understanding of the church. The pivotal question is not, therefore, what is the nature of the unity we seek, but what is the nature of the church? Clearly, our ecclesiological perceptions condition our vision of unity» (T.F. BEST — G. GASSMANN, ed., *On the Way to Fuller Koinonía,* 178). De hecho, en el informe de la sección III de Santiago de Compostela, se propondrá un estudio dogmático de la eclesiología desde la noción *koinonía* (cfr. T.F. BEST — G. GASSMANN, ed., *On the Way to Fuller Koinonía,* 251).

Con una especial sensibilidad ecológica, la primera sección, "Dador de Vida — Sostén tu creación" (*Giver of Life — Sustain Your Creation!*), sitúa la cuestión en el marco de la teología de la creación. Y, en este contexto, la Iglesia es llamada signo de la nueva creación en Cristo, ocupando como comunidad redimida un papel profético en la renovación de la creación[88]. Se observa, de este modo, en lo que respecta a la visión de la Iglesia como signo, un ampliación de la renovación de la comunidad humana a toda la creación, con la que el hombre interrelaciona y que no puede quedar excluida de la recapitulación en Cristo de todas las cosas (Ef 1,10).

La tercera sección "Espíritu de unidad — Reconcilia tu pueblo" (*Spirit of Unity — Reconcile Your People!*) propone la noción de *koinonía* como una perspectiva desde la que profundizar en la naturaleza y la misión de la Iglesia[89]. Y discute el documento preparado en 1987 por FC a petición del CMI. Este documento, *La Iglesia como koinonía: don y vocación (The Unity of the Church as Koinonía: Gift and Calling),* adoptado por la Asamblea, es la gran aportación eclesiológica de Canberra, como apuntaremos más adelante.

Por último, la cuarta sección, "Espíritu Santo — Transfórmanos y santifícanos" (*Holy Spirit — Transform and Sanctify Us!*), se refiere a la Iglesia como sacramento y signo del Reino entre las naciones (*a sign and sacrament of the Kingdom among de nations*)[90], utilizando el término sacramento como sinónimo de signo en el mismo sentido que este se usaba en *Iglesia y mundo*.

La Asamblea de Canberra aporta la perspectiva de la comunión a la noción de signo del Reino, como se podrá observar en el documento *La Iglesia como koinonía*, que es el más significativo de la Asamblea, en el que se encuentran importantes aportaciones a nivel eclesiológico, suponiendo un enriquecimiento de la comprensión sacramental de la Iglesia, como exponemos a continuación:

---

88 Cfr. M. KINNAMON, ed., *Signs of the Spirit,* 67.

89 Cfr. M. KINNAMON, ed., *Signs of the Spirit,* 97.

90 Cfr. M. KINNAMON, ed., *Signs of the Spirit,* 113.

— En la línea de *Iglesia y mundo* se define la Iglesia en el marco del plan de salvación de Dios descrito en la Escritura, en el que ella es anticipo (*forestate*) de la comunión con Dios y de los hombres entre sí[91]. La Iglesia está llamada a vivir dentro del propósito de Dios (*purpose of God*) como signo del reino de Dios (*sign of the reign of God*) y servidora o ministra de la reconciliación con Dios (*servant of the reconciliation with God*)[92].
— En este marco del misterio de la salvación, la Iglesia manifiesta la comunión e indica (*point to*) a la plena comunión con Dios (identificada con el reino de Dios) a la que está llamada toda la humanidad y la creación entera, como se expone al comienzo de la *Declaración,* recordando a *Lumen gentium* 1[93].
— La gran aportación del *Documento de Canberra* es la vinculación de la unidad visible querida para la Iglesia con la noción de *koinonía,* que afecta directamente a nuestro estudio de la consideración sacramental de la Iglesia al vincular también la noción

91 Afirmación que nos recuerda a LG 1, donde la Iglesia es considerada como sacramento de la unión con Dios y de todos los hombres entre sí, aunque en el documento no se emplee el término sacramento.

92 Expresiones que de nuevo traslucen la consideración de LG 1 de la Iglesia como signo e instrumento. De hecho, el secretario general de la Asamblea, Emilio Castro, en su intervención dirá: «Ardently seeking unity in those places of conflict between Christians, we shall recover something of the moral authority to proclaim unity to the people of the world. The church is called to be a sign and instrument of the reconciliation of all humankind» (M. KINNAMON, ed., *Signs of the Spirit,* 168).

93 «The purpose of God according to Holy Scripture is to gather the whole of creation under the Lordship of Jesus Christ in whom, by the power of the Holy Spirit, all are brought into communion with God (Eph. 1). The Church is the foretaste of this communion with God and with one another. The grace of our Lord Jesus Christ, the love of God and the communion of the Holy Spirit enable the one Church to live as sign of the reign of God and servant of the reconciliation with God, promised and provided for the whole creation. The purpose of the Church is to unite people with Christ in the power of the Spirit, to manifest communion in prayer and action and thus to point to the fullness of communion with God, humanity and the whole creation in the glory of the kingdom» (M. KINNAMON, ed., *Signs of the Spirit*, 172).

de signo con la de *koinonía,* que se realiza y expresa en la unidad de la fe, de los sacramentos y ministerios y del testimonio y la misión[94].

— Esta Iglesia *koinonía* es signo del reino de Dios porque manifiesta, anticipa, indica y sirve a la *koinonía* futura del Reino. Y esta Iglesia es la que se reconoce como la una, santa, católica y apostólica, que es otro de los aspectos destacables de este documento: el reconocimiento mutuo entre las Iglesias de los cuatro atributos por los que es definida en el Credo[95].

4.2 V Conferencia de Fe y Constitución, Santiago de Compostela (1993)

Habían pasado 30 años de la última conferencia mundial de FC en Montreal (1963), aunque la actividad teológica de FC, integrada como comisión en el CMI, no había cesado. En Santiago de Compostela es significativa la participación plena de la Iglesia católica romana — tras la celebración del concilio Vaticano II — en el movimiento ecuménico a través de FC. Y su tema central será el de la *koinonía,* como su mismo título indica: *Hacia la plena koinonía (On the Way to Fuller Koinonía).*

Para la celebración de la asamblea se elaboró un documento previo de discusión, *Hacia la koinonía en la fe, la vida y el testimonio (Towards Koinonía in Faith, Life and Witness)*, que después será integrado en los documentos oficiales de la Conferencia[96]. En este — como su mismo título indica — se tienen en cuenta los tres grandes documentos de FC

94 «The unity of the Church to which we are called is a koinonía given and expressed in the common confession of the apostolic faith; a common sacramental life entered by the one baptism and celebrated together in one eucharistic fellowship; a common life in which members and ministries are mutually recognized and reconciled; and a common mission witnessing to all people to the gospel of God's grace and serving the whole of creation» (M. KINNAMON, ed., *Signs of the Spirit,* 173).

95 Cfr. M. KINNAMON, ed., *Signs of the Spirit*, 173.

96 Cfr. T.F. BEST — G. GASSMANN, ed., *On the Way to Fuller Koinonía,* 263-295.

de reciente elaboración: *BEM* (1982)[97], *Iglesia y mundo* (1990) y *Confesar la fe común* (1990)[98], además de la *Declaración de Canberra* (1991). Se podría afirmar, por ello, que en Santiago de Compostela se intenta realizar una síntesis teológico-eclesiológica para recoger los frutos de todo este proceso.

Con este trasfondo documental y temático, el texto queda estructurado en cinco capítulos que profundizan en las distintas implicaciones de la concepción de la Iglesia como *koinonía*. Estos capítulos orientarán el trabajo durante la asamblea, como se observa en los informes de las secciones. Por la complementariedad que se da entre ambos, presentamos dichos informes a la luz del documento preparatorio:

El primer capítulo, "La comprensión de la *Koinonía* y su significado para la humanidad y la creación" (*The Understanding of koinonía and its Significance for Humanity and Creation*), presenta la *koinonía* desde su perspectiva bíblica y teológica, y su comprensión en el marco del proyecto salvífico de Dios para la humanidad y la creación. Se establece en este capítulo el vínculo entre la *koinonía,* como participación de la Iglesia en la vida trinitaria, y la *diakonía,* como el servicio que la Iglesia presta a toda la humanidad en el proyecto de reconciliación de Dios. Y esta vinculación hace que la Iglesia pueda ser considerada como un signo profético[99].

Este capítulo encuentra su correspondencia en el informe de la primera sección, "La comprensión de la *koinonía* y sus implicaciones"

---

97 Se tendrán en cuenta, además, las respuestas dadas por las Iglesias al documento, recogidas en COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *Bapstism, Eucharist and Ministry (1982-1990). Report on the Process and Responses,* Geneva 1990.

98 Este documento fue objeto de estudio entre los años 1984-1990. Fue publicado de modo privisional en 1987 y, tras su estudio, se aprobó una versión revisada en la reunión de FC en Dunblane (Escocia) en 1990 (cfr. COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *Confessing the One Faith,* Geneva 1991, VII-VIII).

99 «Care for creation and responsability for humanity are for Christians an expression of their communion with God who creates, redeems and sustains. In so far as the Church lives an authentic *koinonía,* faithful to *diakonía*, it is a "prophetic sign" pointing beyond itself to the fullness of the Kingdom of God, the "mystery" of God and God's plan for all people» (T.F. BEST — G. GASSMANN, ed., *On the Way to Fuller Koinonía,* 276).

(*The Understanding of Koinonía and its Implications*), que expone lo apropiado de la noción *koinonía* por sus raíces bíblicas y patrísticas y su vinculación a los escritos de la Reforma, así como por su aparición en los documentos del diálogo ecuménico[100]. Y, enmarcando la noción en el contexto del proyecto de Dios sobre la humanidad, afirmará que la *koinonía* es un don y una llamada de Dios a la Iglesia que, como signo profético, anticipa y manifiesta el diseño de Dios sobre la humanidad[101].

Los capítulos II, III y IV —que se corresponden con las secciones II, III y IV— analizan la expresión de la *koinonía* como comunión en la fe, la vida sacramental y el testimonio ante el mundo sobre la base de los documentos *Confesar la fe común, BEM (1982-1990)* e *Iglesia y mundo*[102].

Finalmente la IV sección de la conferencia de Santiago de Compostela, con el mismo título que el capítulo IV del documento de estudio, "Llamados al testimonio común para la renovación del mundo" (*Called to Common Witness of a Renewed World*), teniendo como base la perspectiva escatológica del reino de Dios, se referirá a la Iglesia como misterio y signo profético para describir la relación Iglesia-mundo-Reino[103].

Respecto al uso de estos términos, el informe de la sección III afirmará que no son familiares a las tradiciones cristianas, pero pueden

---

100 «*"Koinonía"* has been a key notion in the understanding of the Church and the experience of Christians through the ages (…) The concept of koinonía has also been a prominent one in the history of the ecumenical movement» (cfr. T.F. BEST — G. GASSMANN, ed., *On the Way to Fuller Koinonía,* 230).

101 «19. The divine gift of koinonía es both a gift and a calling. The dynamic activity of God drawing us into communion also entails the calling of Christians and Christian communities to manifest koinonía as a sign and forestate of God's intention for humankind» (T.F. BEST — G. GASSMANN, ed., *On the Way to Fuller Koinonía,* 232).

102 El capítulo III y la sección III difieren en su estructura, aunque ambos se refieren a la sacramentalidad desde una perspectiva más amplia (la acción salvífica de Dios en la historia a través de palabras y signos visibles) que la de los sacramentos particulares, evitando así una visión reduccionista de los mismos (cfr. T.F. BEST — G. GASSMANN, ed., *On the Way to Fuller Koinonía,* 283).

103 Cfr. T.F. BEST — G. GASSMANN, ed., *On the Way to Fuller Koinonía,* 255; 287.

ser usados para hacer referencia a la realidad trascendente y empírica de la Iglesia, así como para apuntar a la relación de la misma con el Espíritu Santo y el reino de Dios[104].

Queda, por tanto, confirmada en la conferencia de Santiago de Compostela la vinculación de la Iglesia como misterio y signo profético con la noción de *koinonía.*

4.3 Confluyendo en una noción común de la Iglesia

Con este trasfondo que hemos mencionado, y con la idea de realizar un estudio de convergencia al estilo de BEM sobre la *natura* de la Iglesia, comenzaba este proceso, cuya primera etapa culminará en 1998 con un estudio titulado *Naturaleza y finalidad de la Iglesia (The Nature an Purpose of the Church)*[105].

El primer paso se daría en 1994 con una consulta realizada por FC en Dublín, en la que se focalizaron los temas de división entre las Iglesias: apostolicidad y catolicidad, formas de autoridad, el lugar y la misión de la Iglesia como *koinonía* en el proyecto de salvación de Dios, etc.

Dos años más tarde, en 1996, la Comisión Plenaria de FC, reunida en Moshi (Tanzania), discutió la conveniencia de tomar como base la *Declaración de Canberra* (1991) y se incidió en la búsqueda de un texto basado en la metodología de convergencia al estilo de BEM.

---

104 «These terms, while not familiar to some Christian traditions, may be used to express (a) that the Church is a reality which transcends its empirical, historical expression, and (b) that the Church, moved by the Holy Spirit, points not to itself but beyond itself to the reign of God» (T. F. BEST — G. GASSMANN, ed., *On the Way to Fuller Koinonía,* 256).

105 Los siguientes pasos que citamos son descritos ampliamente por A. Falconer en la introducción a la publicación de FC, en la que se recoge parte de los diálogos y consultas realizadas entre los años 2001-2004, tras la publicación de *The Nature and Purpose of the Church* (cfr. T. GRDZELIDZE, ed., *One, Holy, Catholic and Apostolic. Ecumenical Reflections on the Church,* Geneva 2005, 5-7. La referencia será abreviada como *One, Holy, Catholic and Apostolic*).

FC, al elaborar la estructura del documento eclesiológico, tendría, además, en cuenta el estudio *Eclesiología y ética* (1997), realizado en colaboración con el equipo de *Justicia, paz e integridad de la creación* del CMI, y el estudio sobre la relación entre *episcopé* y episcopado, elaborado a la luz de los diálogos bilaterales de *Unidad y unificación de las Iglesias* en Ocho Rios, Jamaica (1995).

4.3.1 Naturaleza y finalidad de la Iglesia (1998)[106]

El documento se presentaba como una fase o etapa (*stage*) en el camino hacia una declaración común sobre la Iglesia, y tenía como objetivo principal «dar cuenta de lo que las Iglesias pueden decir juntas hoy acerca de la naturaleza y el objetivo de la Iglesia y, en esta perspectiva, indicar los temas en los que sigue habiendo desacuerdo»[107].

Para responder a este propósito, se tuvo en cuenta la comprensión de la Iglesia presente en los documentos del diálogo ecuménico de los últimos 50 años, tanto en los diálogos multilaterales como bilaterales a nivel local, nacional e internacional[108].

El método a seguir —como ya se ha mencionado en el proceso preparatorio del documento— sería el de la convergencia, cuyo modelo inspirador ha sido el *Documento de Lima* o BEM. En el texto principal se expondrán las perspectivas comunes ya enunciadas en los diálogos ecuménicos y, enmarcadas por recuadros, se concretarán aquellas cuestiones en las que aún persiste el desacuerdo[109].

---

106 Cfr. FE Y CONSTITUCIÓN, «Naturaleza y finalidad de la Iglesia. Una etapa en el camino hacia una afirmación común», *DiEc* 36 (2000) 303-357 (orig. inglés: *The Nature and Purpose of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement,* Geneva 1998). Abreviamos con las siglas NFI y citamos según la numeración interna del documento.

107 NFI, 4.

108 Cfr. NFI, 1-2. De especial importancia serán los ya mencionados: BEM (1982), *Confesar la fe común* (1990), *Iglesia y mundo* (1990), *La unidad de la Iglesia como koinonía: don y tarea* (1991) y *Hacia la koinonía en la fe, la vida y el testimonio* (1993).

109 Cfr. NFI, 4-7.

El documento se estructura en cinco capítulos que armonizan las distintas cuestiones aparecidas en la consulta de Dublín en 1994. Este esquema —como estudiaremos— será posteriormente modificado en la publicación del 2005.

El primer capítulo ("La Iglesia del Dios trino") se divide en dos secciones: la primera centrada en la *natura* de la Iglesia como *creatura Verbi* y *creatura Spiritus* (n. 9-11), creada y sostenida por Dios, en quien se fundamenta la Iglesia una, santa, católica y apostólica (n. 12). La relación con el Dios trinitario se ilumina desde la Sagrada Escritura tomando las imágenes bíblicas de pueblo de Dios (n. 17-18), cuerpo de Cristo (n. 19-22) y templo del Espíritu Santo (n. 23-25). La segunda sección sitúa la Iglesia en el diseño salvífico de Dios desde Ef 1 y Jn 17 (n. 26) y aborda el tema de la unidad de la *natura* y misión de la Iglesia (n. 27-34).

El segundo capítulo ("La Iglesia en la historia") contempla la Iglesia como una realidad histórica que vive en tensión escatológica (n. 35-37). Ella es signo e instrumento del reino de Dios (n. 42-47), pero aún no ha llegado a ser plenamente la comunidad que Dios desea. Y, desde esta perspectiva escatológica, se refiere a los atributos de la Iglesia (38-41) y planteará la divergencia existente en la consideración de la Iglesia como sacramento.

El capítulo tercero ("La Iglesia como *koinonía* —comunión") se refiere a la noción *koinonía* desde su fundamentación bíblica (n. 49-60), considerándola esencial en el proceso de una comprensión común de la Iglesia y de la unidad visible (n. 48). Cabe destacar en la definición de la *koinonía* la aportación novedosa del aspecto de la responsabilidad mutua (*mutual accountability*), que implica fe, vida y testimonio[110].

---

110 «La raíz verbal de la palabra *koinonía* significa "tener algo en común", "compartir", "participar", "tener parte en", "actuar juntos" o "estar ligados por un contrato que implica obligaciones y responsabilidades mutuas"» (NFI, 52). Tal definición será subrayada en la alocución realizada por el moderador de la VIII Asamblea del CMI en Harare (1998), al enumerar las cuestiones emergentes más destacadas en los cincuenta años de existencia del CMI (1948-1998). Al mencionar la cuestión eclesiológica de la *koinonía,* afirmará que el término, en sus dimensiones antes citadas, es fundamental

El capítulo continúa con la expresión de la comunión en la diversidad (n. 61-64), refiriéndose especialmente a la comunión de las Iglesias locales (n. 65-67).

El capítulo cuarto ("Vida en comunión") estudia la comunión expresada en la fe apostólica (n. 69-74), en el bautismo (n. 75-77) y la eucaristía (n. 78-80), y en el ministerio (n. 81-88), destacándose, entre los ministerios, el de *episkopé* (n. 89-97), ejercido en forma comunional, personal y colegial (n. 98-106). Por último, se referirá a la conciliaridad en relación con el primado, como característica esencial de la vida comunitaria (n. 107-110).

En el capítulo quinto ("El servicio en el mundo y por el mundo"), se presentarán las implicaciones éticas y morales de una Iglesia que vive en el mundo como *koinonía* y colabora en el destino de *koinonía* de toda la creación (n. 115-117).

Y, finalmente, en el capítulo sexto ("De conformidad a nuestra vocación: pasar de interpretaciones convergentes a un reconocimiento mutuo"), se animaba a la colaboración de las Iglesias en el estudio del documento a través de una serie de preguntas que ayudarían a alcanzar un texto de convergencia y una recepción fructuosa en las distintas comunidades (n. 118-125)[111].

---

para superar las diferencias y crecer en una mayor unidad visible (cfr. D. KESSLER, ed., *Together on the Way. Official Report of the Eighth Assembly of the World Council of Churches,* Geneva 1999, 45-46).

111 A lo largo de los capítulos se ven reflejadas las cuestiones planteadas en diálogos ecuménicos a distintos niveles y los acuerdos logrados en los mismos. Por ejemplo, en el capítulo primero, se perciben influencias del documento *Hacia una comprensión común de la Iglesia* (1990), del diálogo entre católicos y reformados. Igualmente, se notará la influencia de la consideración de la Iglesia de *Iglesia y mundo* (1990) en el segundo capítulo. La *Declaración de Canberra* (1991) y el documento de Santiago de Compostela *Hacia la koinonía en la fe, la vida y el testimonio* (1993) influirán sobre el capítulo tercero. También *Confesar la fe común* y BEM se ven reflejados en el capítulo cuarto, junto con el estudio sobre "*episcopé* y episcopado" del diálogo entre las comunidades protestantes. Y, nuevamente, *Iglesia y mundo,* junto con el estudio *Eclesiología y ética* (1997), confluirán en el capítulo quinto (cfr. *One, Holy, Catholic and Apostolic,* 7-9).

Aunque el documento en sí no era definitivo —observaremos sus modificaciones en la versión revisada del año 2005—, podemos afirmar desde este momento que la unidad visible —finalidad original del movimiento ecuménico— y la naturaleza de la Iglesia no podrán concebirse de modo independiente en el diálogo ecuménico. Más aún, la naturaleza de la Iglesia no podrá concebirse al margen de la noción *koinonía*, ligada en Canberra y Santiago de Compostela a la de la unidad visible.

4.3.2 Naturaleza y misión de la Iglesia (2005)

Las respuestas de las Iglesias a *Naturaleza y finalidad de la Iglesia* (1998) concretaron una serie de cuestiones necesitadas de revisión: la relación entre la Iglesia y la misión, la naturaleza sacramental de la Iglesia, la función de la autoridad en la Iglesia y la cuestión del ministerio y la ordenación.

Distintos grupos de trabajo estudiarían estas cuestiones, para las que se realizaron varias consultas que repercutirán en el texto revisado de 2005. La primera consulta, sobre la relación eclesiología-misión (*Ecclesiology and Mission*) se realizó del 8 al 15 de julio en el monasterio copto-ortodoxo de Höxter-Brenkhause (Alemania)[112]. La segunda consulta giraría en torno a la sacramentalidad de la Iglesia (*¿Tiene la*

112 La comisión FC trabajó junto a la comisión *World Mission and Evangelism*. Los resultados los encontramos publicados en los números 358 y 359 de la revista *International Review of Mission* (los dos números están dedicados íntegramente a esta cuestión): COMMISSION ON FAITH AND ORDER AND MISSION AND EVANGELISM, «Ecclesiology and Mission», *IRM* 358 y 359 (2001). En la editorial, entre los puntos de consenso, se afirma el origen trinitario del ser y misión de la Iglesia, que posteriormente se reflejará en el capítulo primero del documento: «Christian mission and the very being of the church are grounded in God's own trinitarian communiy of three "persons", who share a common mission of love, whilst retaining full respect fo specific identities (…) This God's community is at the same time the origin and goal of mission and the church» («Ecclesiology and Mission», *IRM* 358 [2001] 228). Es destacable, de entre las aportaciones, la del católico Aloys Klein, director del Instituto J.A. Möhler en Paderborn, que resalta la inclusión de la misión en la naturaleza de la Iglesia a partir de los documentos del concilio Vaticano II (cfr. «Ecclesiology and Mission: a Roman Catholic Perspective», *IRM* 358 [2001] 260-263).

Iglesia una naturaleza sacramental?), realizada del 6 al 11 de junio de 2001 en Ottawa (Canadá)[113]. La tercera, sobre la autoridad y el magisterio (*Autoridad y magisterio en la Iglesia*), se llevó a cabo en Darau (Rumanía) del 1 al 7 de junio de 2002[114]. Y, finalmente, la cuarta consulta, sobre el ministerio y la ordenación (*Ministerio y ordenación en la comunidad de mujeres y hombres en la Iglesia*), se realizó del 29 de noviembre al 5 de diciembre de 2003 en Bad Herrenalb (Alemania)[115].

Los resultados de estas consultas serán la base para la revisión del texto llevada a cabo en la asamblea plenaria de FC celebrada en el verano de 2004 en Kuala Lumpur (Malasia). Aunque, antes de adentrarnos en el texto, nos referiremos a la segunda consulta, por la importancia para nuestro estudio.

a) ¿Tiene la Iglesia una naturaleza sacramental? (Ottawa, 2001)

Destacamos sintéticamente algunos de los aspectos más relevantes —a nuestro parecer— de esta consulta en la que participaron miembros de distintas confesiones y de diversos continentes:

- Las comunicaciones de las distintas confesiones toman como punto de referencia la visión de la Iglesia *veluti sacramentum* que se ofrece en el número 1 de la constitución *Lumen gentium* del concilio Vaticano II[116], que hizo de la noción sacramento un concepto central en la eclesiología a tener en cuenta en el diálogo ecuménico.
- Entre los documentos que aparecen, además de los procedentes del diálogo multilateral (*BEM, Iglesia y mundo, La Iglesia como koinonía* y *Hacia la koinonía en la fe, la vida y el testimonio*), se dará una especial

113 Cfr. *One, Holy, Catholic and Apostolic,* 15-87.

114 Cfr. *One, Holy, Catholic and Apostolic,* 89-165.

115 Cfr. *One, Holy, Catholic and Apostolic,* 167-254.

116 Así se refleja tanto en la intervención de E. Clapsis (perspectiva ortodoxa), como en la de T. George (perspectiva evangélico-baptista), o la de D. Geernaert (perspectiva católica) (cfr. *One, Holy, Catholic, Apostolic,* 18; 27; 62-66).

relevancia a los diálogos bilaterales, siendo sorprendente que solo aparezcan los mantenidos entre la Iglesia católica con otras confesiones (reformados, luteranos, anglicanos, ortodoxos)[117].

— La noción *koinonía* se presentará vinculada a la noción de la Iglesia como sacramento en la intervención católica[118] desde la base del concilio Vaticano II y la carta apostólica de Juan Pablo II, *Novo millennio ineunte* (n. 42), aunque será subrayada también en la intervención del metodista H.P. Shastri, tomando como base *Iglesia y mundo,* la *Declaración de Canberra,* el documento de Santiago de Compostela y el mismo documento de 1998 *Naturaleza y finalidad de la Iglesia*[119], evitándose así una concepción idealista de la *koinonía,* que, por el contrario, es sacramental, es decir, histórica y visible en la Iglesia.

— Entre los puntos de convergencia, se destaca la consideración de la Iglesia como signo e instrumento de la salvación de Dios y, por ello, sacramento, no identificable con las celebraciones sacramentales. También se observa acuerdo en la consideración sacramental de la Iglesia en su relación con el misterio y su tensión escatológica respecto al reino de Dios, y, por ello, en su realidad histórica, como realidad humano-divina, visible e invisible. E, igualmente, parece existir acuerdo en la consideración de la celebración eucarística como el lugar por excelencia de la manifestación de la sacramentalidad de la Iglesia[120].

---

117 Cfr. A. SAARELMA, «Church and "Sacrament" in Bilateral Dialogues», en *One, Holy, Catholic, Apostolic,* 51-61. Se basa esta aportación en los siguientes documentos: *El misterio de la Iglesia y de la eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad* (del diálogo ortodoxo-católico), *Iglesia como comunión* (del diálogo anglicano-católico), *Hacia una comprensión común de la Iglesia* (del diálogo reformado-católico) y *Iglesia y justificación* (del diálogo luterano-católico).

118 Cfr. D. GEERNAERT, «Church as Koinonía / Church as Sacrament», en *One, Holy, Catholic, Apostolic,* 61-77.

119 Cfr. H.P. SHASTRI, «Koinonía in the Context of Sacramentality of the Church», en *One, Holy, Catholic, Apostolic,* 78-83.

120 En esta enumeración de los puntos de convergencia, así como de los puntos

— Algunas cuestiones que aún conviene aclarar para superar las divergencias: la primacía de la gracia de Dios en la obra de la salvación, la absoluta dependencia de la Iglesia de Jesucristo y la provisionalidad de su realidad visible, así como la simultaneidad de la santidad y el pecado en la Iglesia[121].

Todas estas aportaciones, fruto de la consulta de 2001 realizada por la comisión FC, se reflejarán en la consideración que el texto de 2005 realice sobre la Iglesia como sacramento.

b) El texto modificado: una nueva etapa hacia una declaración común

El texto experimentará modificaciones en función de las aportaciones de las Iglesias, añadiéndose, además, en la Comisión Plenaria de FC de Kuala Lumpur (2004) el nuevo parámetro religioso pluralista de nuestro mundo a la eclesiología[122].

Respecto al texto de 1998, la primera modificación que se observa es el cambio de título, pasando a denominarse: *Naturaleza y misión de la Iglesia (The Nature and the Mission of the Church)*[123], poniendo así mayor énfasis en la vinculación indisociable —de origen trinitario— entre la misión y el ser de la Iglesia. Esta modificación adquiere una especial

---

de divergencia del próximo párrafo, hemos tenido en cuenta los artículos de E. Clapsis, T. George y B. Schwain (cfr. *One, Holy, Catholic, Apostolic,* 17-61).

121 El ortodoxo E. Clapsis sintetizará así el reto de una futura eclesiología de convergencia: «The real challenge for an ecumenical convergence on ecclesiology is how we can take seriously the church's earthly, created and human aspects without surrendering the pre-eminent sovereignity of God's grace in the defining her nature» (*One, Holy, Catholic, Apostolic,* 23).

122 Cfr. T.F. BEST, ed., *Faith and Order at the Crossroads. Kuala Lumpur 2004,* Geneva 2005.

123 Cfr. COMISIÓN FE Y CONSTITUCIÓN, *Naturaleza y misión de la Iglesia. Una etapa en el camino hacia una declaración común*, Ginebra 2005 (orig. inglés: *The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement,* Geneva 2005. Nos referiremos al documento con las siglas NMI, y citaremos con la numeración interna del documento).

relevancia en el capítulo primero ("La Iglesia del Dios trino"), en el que se inserta la cuestión de la *koinonía,* que aparecía en el documento de 1998 como capítulo III.

Aparecerá así con más claridad la articulación del documento desde la noción de la *koinonía,* estructurado desde estas dos perspectivas: la comunión que proviene de Dios y es comunicada a la humanidad, y la comunión vivida en la historia como comunidad eclesial[124]. Siendo así, se podría afirmar que todo el documento es un despliegue de este primer capítulo, dispuesto en el modo siguiente:

- La sección A ("La naturaleza de la Iglesia"), que considera el origen trinitario de la Iglesia (NMI, 9 y 13) como comunión de los fieles y como creación de la Palabra y del Espíritu Santo (NMI, 11), a la que identifica con la Iglesia una, santa, católica y apostólica (NMI, 12).
- La sección B ("La misión de la Iglesia") considera la misión de la Iglesia integrada en su misma esencia (NMI, 35). Ella es reflejo de la comunión del Dios trino en la historia y está al servicio (*diakonía*) del diseño salvífico de Dios para toda la creación (NMI, 34).
- En la sección C ("La Iglesia como signo e instrumento del designio y plan de Dios para el mundo"), la Iglesia, por ser *koinonía* de origen trinitario y servir (*diakonía*) a la futura *koinonía* de la creación (reino de Dios), es considerada signo e instrumento en el *mysterion* divino (NMI, 43).

Desde este marco, el capítulo II ("La Iglesia en la historia") explicita el hecho de ser la Iglesia *koinonía* en la historia, anticipación de la realidad escatológica del Reino (NMI, 48). Y el capítulo III (*La vida de comunión en y por el mundo*) despliega el modo en el que se hace visible la *koinonía* que proviene de Dios en la vida de la Iglesia,

124 Cfr. A. MAFFEIS, «Natura e missione della chiesa. Il contributo della Commissione "Fede e Costituzione"», *Bulletin Centro Pro Unione* 67 (2005) 9-15.

como comunión en la fe (NMI, 68-73), en la vida sacramental (NMI, 74-81), en los ministerios (NMI, 82-97), en la conciliaridad y el primado (NMI, 98-104) y en el ejercicio de la autoridad (NMI, 105-108). Concluirá el documento con un capítulo en el que nuevamente se concreta el hecho de ser la Iglesia signo e instrumento "en" (*in*) y "por" (*for*) el mundo.

c) ¿Es la Iglesia un sacramento?

La comprensión de la Iglesia como *koinonía* en su perspectiva trinitaria e histórico-salvífica, que experimenta la tensión escatológica anticipando el Reino, puede ser aceptada por las distintas tradiciones eclesiales (NMI, 48-50). Sin embargo, permanece la controversia al considerar la Iglesia como sacramento, cosa que no ocurre con los términos signo e instrumento. Expondremos estas dificultades que impiden el acuerdo según se especifican en NMI, 48.

En primer lugar, se refiere a las Iglesias que aceptan la designación de la Iglesia como sacramento, en tanto que es signo efectivo de la futura comunión entre los hombres y de la comunión con el Dios trino. Una efectividad no compartida por todas las Iglesias.

En segundo lugar, expone los argumentos de las Iglesias que no utilizan este concepto para referirse a la Iglesia. El primero es para evitar que se establezca una diferencia entre la Iglesia y los sacramentos; el segundo, para que la Iglesia no oculte la realidad del pecado presente en ella.

Fundamentalmente se perciben dos cuestiones en la problemática planteada por el documento: la convivencia en la Iglesia de la santidad y el pecado, que pone en duda su ser signo del Reino[125], y la

125 La controversia se explicita en un cuadro explicativo tras NMI 56, pudiéndose sintetizar la cuestión — bajo nuestro punto de vista — de la siguiente forma: si la Iglesia es realmente signo efectivo (sacramento) del Reino y realización anticipada del mismo en la historia, ¿cómo es posible que se pueda admitir en ella y en su realidad sacramental la existencia del pecado que niega su misma naturaleza? NMI, tras exponer las soluciones dadas por las Iglesias, formula en este recuadro al que

colaboración de la Iglesia en la obra de la salvación, que requiere una mayor reflexión teológica sobre la instrumentalidad de la Iglesia.

Sin embargo, ya NMI 56 se dirá que no se trata de una divergencia absoluta, pues, incluso aquellos que no aceptan la Iglesia como sacramento, no niegan que la Iglesia sea un instrumento de Dios en su proyecto de salvación[126].

El problema más grave —a nuestro modo de ver— al que se enfrentará el documento al considerar la Iglesia como sacramento no es el de la instrumentalidad en sí, que podría ser entendida desde la pasividad salvando la primacía de la gracia de Dios, sino el hecho de la eficacia de la Iglesia en la obra de la salvación, que repercute directamente sobre la definición de sacramento dada en el concilio de Trento como signo eficaz de la gracia. La cuestión es: ¿en qué radica su eficacia?[127]

4.3.3 Un texto en revisión

a) A la luz de la asamblea del CMI de Porto Alegre (2006)

En el año 2006 tuvo lugar la IX asamblea del CMI en Porto Alegre, *Dios en tu Gracia…* (*God in your Grace…*), con el deseo de situar

---

nos referimos lo que podría ser el esbozo de un primer acuerdo en esta cuestión: «La relación entre el pecado y la santidad de la Iglesia no es una relación de dos realidades iguales, puesto que el pecado y la santidad no existen en el mismo nivel. Por el contrario, la santidad denota la naturaleza de la Iglesia y la voluntad de Dios a través de ella, mientras que el pecado es contrario a ambas (cf. 1 Cor 15,21-26)».

126 Se podría enumerar una tercera: la distinción entre la Iglesia y los sacramentos. Pero esto no supone un punto de desacuerdo central, pues la misma Iglesia católica — a la que va dirigida esta cuestión — ya lo había aclarado en el concilio Vaticano II al referirse a la Iglesia como *veluti sacramentum* en LG 1 (cfr. A. MAFFEIS, «Natura e missione della chiesa», 11).

127 A. Maffeis se refiere a este tema centrando la cuestión en la articulación de la acción de Dios y la acción humano-eclesial: «Più che uno schema utile per definire con esatteza le differenze, il concetto di sacramento, con le virtualità positive e i limiti che la sua applicazione alla realtà della chiesa porta con sé, indica un compito comune alla riflessione teologica nelle diverse confessioni: come articolare l'agire divino e l'agire umano-ecclesiale in modi che siano meno semplificatori e unilaterali di quelli comunemente adottati» (A. MAFFEIS, «Natura e missione della chiesa», 12).

el diálogo ecuménico en el contexto del pluralismo religioso y la globalización.

Fruto de la asamblea será el llamado texto eclesiológico de Porto Alegre, titulado *Llamados a ser la Iglesia una (Called to be the One Church)*[128], que comprende la unidad visible desde la noción de *koinonía* expuesta en la *Declaración de Canberra* (sección I), y se referirá a la Iglesia como la una, santa, católica y apostólica (sección II).

En relación a la unidad de la Iglesia, valora la importancia del bautismo (sección III) y, en la sección IV, retomando la visión eclesiológica de NMI, afirmará que la Iglesia es creatura de la Palabra de Dios y del Espíritu como misterio, signo e instrumento del plan de salvación de Dios para el mundo[129].

Se comprende así la Iglesia como signo e instrumento por su vinculación con Dios y con el Reino. Ella es una comunidad reconciliada y reconciliadora (*a reconciled and reconciling community*), en la que misión y vida aparecen integradas[130].

b) Comisión Plenaria de FC en Creta (2009)

Después de cuatro años de la publicación de *Naturaleza y misión de la Iglesia* (2005), la Comisión Plenaria de FC se reunió en Creta, del 7 al 13 de octubre de 2009[131], bajo el lema *Llamados a ser la Iglesia una.*

---

128 Cfr. L.N. RIVERA-PAGÁN, *God, in Your Grace… Official Report of the Ninth Assembly of the World Council of Churches,* Geneva 2007, 255-261.

129 Cfr. L.N. RIVERA-PAGÁN, *God, in Your Grace…,* 258.

130 Cfr. L.N. RIVERA-PAGÁN, *God, in Your Grace…,* 258-259.

131 Los documentos de este encuetro de la Comisión Plenaria de FC en Creta han sido publicados en el portal oficial de internet del CMI (cfr. COMISIÓN PLENARIA DE FE Y CONSTITUCIÓN, «Documentos publicos de la reunión de la Comisión plenaria de Fe y Constitución del 7 al 13 de octubre 2009 en Creta, Grecia» [acceso: 01.02.2011], www.oikoumene.org/es/documentacion/documents/comisiones-del-cmi/comision-de-fe-y-constitucion/x-otros-documentos-resultando-de-conferencias-y-reuniones/comision-plenaria-creta-2009.html). Solo el informe final ha sido publicado en edición impresa por la revista *ER* (cfr. FAITH AND ORDER PLENARY COMMISSION, «Report of the Meeting of the WCC Plenary Commission on Faith and Order. 7-14 October

Estará marcada fundamentalmente por cuatro temas:

- El estudio de la declaración eclesiológica de la IX asamblea del CMI celebrada en Porto Alegre (2006), que iluminará el trabajo de revisión de NMI.
- La reflexión sobre los Santos Padres como fuente común de autoridad para las distintas Iglesias.
- El dicernimiento eclesial en el campo de la moral.
- La revisión del texto de NMI, teniendo presente las respuestas dadas desde el año 2005.

Tras la reunión, la Comisión Plenaria enviaría los resultados a los miembros de los proyectos de estudio en 2010 y, en 2011, pasaría el texto a la Comisión Permanente, para quedar preparado en el 2012 y ser remitido a la Asamblea del CMI en el año 2013[132].

De las diversas intervenciones destacamos brevemente algunos puntos importantes que ofrecen una visión de la situación de NMI y sus implicaciones en la comprensión de la Iglesia como sacramento:

- La insistencia en la vinculación de los textos eclesiológicos de NMI y *Llamados a ser la Iglesia una,* afirmándose que la unidad visible de la Iglesia es un imperativo para su naturaleza y misión[133].

2009», *ER* 62 [2010] 317-322).

132 Este es el programa cronológico presentado por el director de la Comisión Plenaria de *Fe y Constitución,* J. Gibaut, en la sesión de Creta en el año 2009 (cfr. J. GIBAUT, «Informe del Director» [acceso 01.02.2011], www.oikoumene.org/es/do-cumentacion/documents/comisiones-del-cmi/comision-de-fe-y-constitucion/x-otros-do-cumentos-resultando-de-conferencias-y-reuniones/comision-plenaria-creta-2009/informe- del-director.html).

133 Así se observa en las intervenciones de V. IONITA y M. KO HA FONG, como en el informe final de la Comisión: «14 (...) Recognizing the necessity of a common statement on ecclesiology for the future of the ecumenical movement, we invite the churches to make their responses to *The Nature and Mission of the Church* and "Called to

- La consideración de la unidad visible de la Iglesia y su naturaleza y misión desde la noción de *koinonía,* renovando el compromiso de FC de proclamar la unidad visible en una fe común y una comunión eucarística que se manifiesta en el culto y en la vida común en Cristo[134].
- *Koinonía* y unidad visible de la Iglesia se vinculan, a su vez, a los atributos de la Iglesia con los que es descrita en el Credo: una, santa, católica y apostólica, siguiento a NMI y *Llamados a ser la Iglesia una*[135].
- Por último, destacamos la vinculación de la eclesiología de comunión y la eclesiología centrada en el Reino, que enmarca la naturaleza sacramental de la Iglesia. Ambos aspectos son destacados por María Ko Ha Fong, considerando esta que la categoría *koinonía* no basta por sí sola como base para una eclesiología adecuada, sino que ha de ser complementada en la perspectiva escatológica del Reino[136]. En cierta forma, desde una visión ortodoxa,

---

be the One Church". The quest for unity of the Church is inseparable from the unity of the human family. The visible unity of the Church is an imperative for its nature and mission (...)» (FAITH AND ORDER PLENARY COMMISSION, «Report of the Meeting of the WCC Plenary Commission on Faith and Order. 7-14 October 2009», 322).

134 «13 (...) After our week together, we recommit ourselves and our churches to the historic yet ever fresh mandate of Faith and Order, "to proclaim the oneness of the Church of Jesus Christ and to call the churches to the goal of visible unity in one faith and in one eucharistic felloship, expressed in worship and in common life in Chirst, in order that the world may believe"» (FAITH AND ORDER PLENARY COMMISSION, «Report of the Meeting of the WCC Plenary Commission on Faith and Order. 7-14 October 2009», 322).

135 Así lo destaca el metropolita Gennadios de Sassima en su intervención (cfr. G. DE SASSIMA, «Llamados a ser la Iglesia una» [acceso 01.02.2011], www.oikoumene.org /es/documentacion/documents/comisiones-del-cmi/comision-de-fe-y-constitucion/x-otro-documentos-resultando-de-conferencias-y-reuniones/comision-plenaria-creta-2009/llamados-a-ser-la-iglesia-una-presentacion-por-el-metropolita-gennadios-sassima.html).

136 Cfr. M. KO HA FONG, «Llamamiento a ser la Iglesia Una. Una perspectiva católica» [acceso 01.02.2011], www.oikoumene.org/es/documentacion/ documents/comi-siones-del-cmi/comision-de-fe-y-constitucion/x-otros-do-cumentos-resultando-de-conferencias-y-reuniones/comision-plenaria-creta-2009/llama-dos-a-ser-la-iglesia-una-presen tacion-por-hermana-maria-ko-ha-fong.html.

también Gennadios de Sassima apoya esta postura al referirse a la naturaleza sacramental de la Iglesia como *eikon* (imagen) de la *koinonía* de Dios en la historia y, como tal, sacramento del Reino escatológico, es decir, de la realización del designio de Dios relativo a la deificación y comunión de todos los seres humanos. También desde el ámbito latinoamericano se ratificará esta visión, valorando de NMI la integración entre *koinonía* y *diakonía* en la Iglesia[137].

Los puntos mencionados han sido tenidos en cuenta para la revisión del documento NMI, cuya revisión han dado como fruto el texto eclesiológico de convergencia *La Iglesia. Hacia una visión común* (2013).

4.3.4 El fin de un proceso: *La Iglesia. Hacia una visión común* (2013)

Con el documento de convergencia *La Iglesia. Hacia una visión común*[138], entregado a las Iglesias en la X asamblea del CMI de Busán (República de Corea) celebrada del 30 de octubre al 8 de noviembre de 2013, se culmina un proceso de más de 20 años de búsqueda de una visión mundial, multilateral y ecuménica de la naturaleza, finalidad y misión de la Iglesia.

La primera novedad que se observa respecto al texto del año 2005 *Naturaleza y misión de la Iglesia. Una etapa en el camino hacia una declaración común* es el cambio de título. Ahora es denominado *La Iglesia. Hacia una visión común*. Desaparece la idea de ser una etapa más en la búsqueda de un documento de convergencia. El texto, considerado

---

137 Cfr. J.A. SCAMPINI, «Naturaleza y misión de la Iglesia. Una evaluación desde una perspectiva latinoamericana» [acceso 10.02.2011], www.oikoumene.org/es/documentación/documents/comisiones-del-cmi/comision-de-fe-y-constitucion/x-otros-documentos-resultando-de-conferencias-y-reuniones/comision-plenaria-creta-2009/naturaleza-y-mision-de-la-iglesia-presentacion-por-el-fr-jorge-a-scampini.html. Una relación ya establecida en Santiago de Compostela (Cfr. T. F. BEST — G. GASSMANN, ed., *On the Way to Fuller Koinonía,* 276).

138 Cfr. COMISIÓN FE Y CONSTITUCIÓN, *La Iglesia. Hacia una visión común,* Ginebra 2013 (orig. inglés: *The Church: Towards a Common Vision,* Geneva 2013).

como un extraordinario logro ecuménico en el prefacio, pretende estimular a las Iglesias a una renovación profunda y un enriquecimiento de sus propias concepciones eclesiales[139].

Otra de las diferencias destacables la encontramos en su estructura, especialmente en los capítulos primero y segundo, no variando sustancialmente los capítulos tercero y cuarto respecto a la edición del año 2005.

El capítulo I, titulado en NMI "La Iglesia del Dios trino" pasa a llamarse "La misión de Dios y la unidad de la Iglesia", en el que se enmarca la Iglesia en el designio de reconciliación de Dios (sección A), se hace referencia al capítulo II de NMI (sección B: "La misión de la Iglesia en la historia") y se destaca la importancia de la unidad visible, realizando una llamada a las Iglesias a reconocer en las otras la auténtica presencia de la Iglesia una, santa, católica y apostólica (sección C).

El capítulo II se denomina "La Iglesia del Dios trino", que se corresponde con el capítulo I de NMI. Y en él se profundizará en el origen trinitario de la Iglesia como *koinonía* y sus implicaciones eclesiales. En este capítulo presentará la Iglesia como signo y servidora del designio de Dios para el mundo y hará referencia a la cuestión de la sacramentalidad desde una perspectiva muy abierta y conciliadora.

Con esta reestructura de los capítulos, el documento manifiesta la íntima unidad que existe entre la *koinonía* intratrinitaria y la Iglesia, que es reflejo de la comunión del Dios trino en la historia, estrechando los vínculos entre la Iglesia que brota de la Trinidad y la Iglesia de la historia, cuya conexión no era tan clara en el documento de 2005 al plantear ambos temas en capítulos distintos.

El capítulo tercero, "La Iglesia: crecimiento en comunión", define la Iglesia como una realidad escatológica. En ella se anticipa el Reino, aunque aún no se dé su plena realización. Y, de esta forma, se invita a reconocer en las Iglesias la presencia de la comunión en

139 Cfr. COMISIÓN FE Y CONSTITUCIÓN, *La Iglesia. Hacia una visión común,* V-VI.

la fe, los sacramentos y los ministerios, que es real aunque todavía no plena.

Finaliza con un cuarto capítulo, que coincide con el de NMI, titulado "La Iglesia: en y para el mundo", en el que se presenta la Iglesia ante los desafíos de la sociedad actual.

A estos capítulos se añade una nota histórica que describe sintéticamente el proceso que ha seguido el documento hasta su estado actual, siendo muy iluminador para quien se enfrente por vez primera a este texto.

Como afirmábamos anteriormente, el documento presenta la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia de una forma abierta y conciliadora. El siguiente texto así lo expone, abriendo la cuestión a una cercana convergencia:

> Aunque hay un amplio consenso sobre que Dios estableció la Iglesia como el medio privilegiado para realizar su designio universal de salvación, algunas comunidades creen que esto puede expresarse de modo adecuado hablando de la "Iglesia como sacramento", mientras otras normalmente no utilizan ese tipo de lenguaje o lo rechazan categóricamente. Quienes usan la expresión "Iglesia como sacramento" lo hacen porque entienden la Iglesia como un signo y medio eficaz (a veces descrito como *instrumento*) de la comunión de los seres humanos entre ellos a través de su comunión en el Dios trino. Aquellos que se abstienen de emplear esta expresión piensan que su uso podría impedir distinguir claramente entre la Iglesia en su conjunto y cada uno de los sacramentos, y que podría llevarnos a pasar por alto la pecaminosidad todavía presente entre los miembros de la comunidad. Todos están de acuerdo en que Dios es el autor de la salvación; surgen diferencias con respecto a las maneras en que las distintas comunidades comprenden la naturaleza, el papel y los ritos de la Iglesia en esa actividad salvadora[140].

140 COMISIÓN FE Y CONSTITUCIÓN, *La Iglesia. Hacia una visión común,* 27.

Como se observa en el texto, se concretan los temas teológicos que provocan el desacuerdo entre las Iglesias y se aclaran las dificultades que manifiestan al respecto. Quedan así sintetizadas todas las cuestiones respecto a la sacramentalidad de la Iglesia que aún están en discusión y los acuerdos que se observan, a pesar de la diversidad de perspectivas. Nos sorprenderá aún más la pregunta que el documento lanza a las Iglesias para una posterior reflexión respecto a la expresión "la iglesia como sacramento":

> Quienes usan la expresión "la Iglesia como sacramento" no niegan la "sacramentalidad" única de los sacramentos ni las flaquezas de los ministros humanos. Por otro lado, quienes rechazan esta expresión no niegan que la Iglesia sea un signo eficaz de la presencia y acción de Dios. Por consiguiente, ¿podría verse esto como una cuestión donde son compatibles y mutuamente aceptables las legítimas diferencias de formulación?[141]

4.4 Conclusiones

La unidad visible de la Iglesia, objetivo del movimiento ecuménico, será reinterpretada a partir de la asamblea de Canberra (1991) y posteriormente en la conferencia de FC de Santiago de Compostela (1993) desde la noción de *koinonía,* que se expresa en una profesión común de la fe, en una vida sacramental común y en el reconocimiento de ministerios, así como en el testimonio común ante el mundo. Se hace así necesario, para alcanzar esta unidad visible, profundizar y llegar a una comprensión común de la naturaleza de la Iglesia, que ha sido la preocupación eclesiológica principal de esta última etapa de la reflexión ecuménica.

En la evolución del diálogo ecuménico es destacable cómo la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia (como signo, instrumento o sacramento) ha estado presente en todos los textos eclesiológicos vinculada al

141 COMISIÓN FE Y CONSTITUCIÓN, *La Iglesia. Hacia una visión común,* 27.

misterio de salvación de Dios (*mysterion*), a la escatología, a la historia, a la presencia de Cristo, a la salvación, y, en la última etapa, a la noción *koinonía,* insinuándose que la *koinonía* ha de ser sacramental si no quiere caer en un idealismo[142].

El documento de FC *Naturaleza y misión de la Iglesia* (2005) exponía todas estas perspectivas que hemos enunciado, y consideraba que existía una convergencia entre las Iglesias en la consideración de la Iglesia como signo e instrumento, no así con la categoría sacramento[143], cuestión que parece quedar más abierta al acuerdo en *La Iglesia. Hacia una visión común* (2013)[144].

La principal dificultad a la que habrá de hacer frente el diálogo ecuménico —a nuestro juicio— para lograr un texto eclesiológico de convergencia, será conjugar sin unilateralidades la acción de Dios y la acción de la Iglesia en la obra de la salvación, que, en cierta forma, es remitir al aún no resuelto dilema teológico: libertad y gracia o natural y sobrenatural.

142 Cfr. *One, Holy, Catholic, Apostolic,* 62-83.

143 Cfr. NMI, 48-50.

144 Cfr. COMISIÓN FE Y CONSTITUCIÓN, *La Iglesia. Hacia una visión común,* 27.

Capítulo II

La sacramentalidad de la Iglesia en el diálogo luterano-católico

1. Introducción

Los resultados más prometedores en el diálogo ecuménico provienen de los diálogos bilaterales, en los que ambas partes pueden centrarse en cuestiones concretas que los dividen y buscar el consenso. A su vez estos diálogos facilitan el avance en las discusiones a nivel multilateral[1]. Es por ello por lo que hemos querido estudiar la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia, no solo en los documentos del diálogo multilateral, sino también en el diálogo bilateral.

Al estudiar la discusión teológica entre la Iglesia católica y el mundo protestante, nos centramos en el diálogo con la Iglesia luterana, que ha logrado grandes acuerdos en los últimos tiempos y que ha abordado directamente la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia en relación con la doctrina de la justificación[2].

---

1 Cfr. G. Wainwright, «Dialogue, multilateral», en N. Lossky, ed., *Dictionary of the Ecumenical Movement,* Geneva 2002², 321-322; J. Wicks, «La cuestión eclesiológica en el diálogo católico luterano», en R. Latourelle, ed., *Vaticano II: balance y perspectivas,* Salamanca 1989, 664.

2 Significativa es la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* firmada en 1999 por el Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos y la Federación

2. El diálogo luterano-católico a nivel internacional

El comienzo del diálogo luterano-católico tuvo lugar en el contexto de la celebración del concilio Vaticano II. Las primeras reuniones se llevaron a cabo entre 1965 y 1966 en Estrasburgo por un grupo de trabajo mixto que preparó las distintas fases del diálogo oficial internacional, aprobadas por el Secretariado para la Unidad de los Cristianos y la Federación Luterana Mundial. Y, así, en 1967, daba comienzo la primera fase del diálogo oficial internacional con el encuentro de una comisión de estudio luterano-católica[3].

2.1 Primera fase (1967-1971): El Evangelio y la Iglesia (1972)

Fruto de esta primera etapa del diálogo fue el documento *El Evangelio y la Iglesia*[4], aprobado en Malta en 1972 y considerado como la

Luterana Mundial. Una amplia visión sobre la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia en el diálogo de la Iglesia católica con luteranos, reformados, metodistas y anglicanos, lo encontramos en W. Kasper, *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico,* Santander 2010, 88-98. Y una ampliación de estos diálogos al ámbito luterano-ortodoxo, luterano-anglicano, etc. lo encontramos en J. Syty, «La "sacramentalità" della Chiesa nella riflessione ecumenica», *SE* 26 (2008) 245-266, aunque estos no aporten un mayor avance en los resultados del diálogo luterano-católico sobre la consideración de la Iglesia como sacramento, salvo en el caso del diálogo católico-anglicano.

3 Para un desarrollo más amplio de este proceso y las etapas del diálogo: G. Gassmann, «Catholic-Lutheran Dialogue 1965-2005», *Bulletin Centro Pro Unione* 76 (2009) 3-9; M. Root, «Lutheran-Roman Catholic Dialogue», en N. Lossky, ed., *Dictionary of the Ecumenical Movement,* Geneva 2002², 720-721; J. Wicks, «La cuestión eclesiológica en el diálogo católico luterano», en R. Latourelle, ed., *Vaticano II: balance y perspectivas,* Salamanca 1989, 663-689. Tenemos en cuenta, además, las últimas tesis publicadas sobre esta cuestión: M. Dercaro, *La nozione di Chiesa Sacramento nel dialogo cattolico-luterano,* Roma 2004; P. Holc, *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione*, Roma 1999; C. Simoni, *Chiesa-Sacramento. Analisi di una categoria conciliare in prospettiva ecumenica,* Roma 1994.

4 Cfr. Comisión Mixta Luterano-Católica, *El Evangelio y la Iglesia*, en EO I, 619-682 (citamos por la numeración interna del EO); orig. alemán: «Das Evangelium und die Kirche (Malta-Bericht)», *Lutherische Rundschau* 22 (1972) 344-362; inglés: «The Gospel and the Church (Malta Report)», *LW* 19 (1972) 259-273.

magna carta del diálogo bilateral luterano-católico. En él se individuaron cuestiones controvertidas y puntos de consenso entre las posturas teológicas católica y luterana que serían profundizadas en el futuro. Lo que supuso un cambio metodológico considerable: de la teología de controversia a la hermenéutica de la convergencia[5].

La *Relación de Malta,* estructurada en cuatro capítulos, estudia la conexión entre Evangelio y Tradición (cap. I), Evangelio y mundo (cap. II), Evangelio y ministerio eclesiástico (cap. III) y Evangelio y unidad de la Iglesia (cap. IV). En cada capítulo se expone el grado de consenso y los resultados del diálogo como propuesta para el discernimiento posterior por las autoridades eclesiásticas católicas y luteranas.

En el capítulo III, sobre el ministerio eclesiástico, se establece la relación de la Iglesia con la doctrina de la justificación, que se había tratado en el capítulo I, apuntando a la superación de divergencias y puntos en los que aún existían dificultades[6]. En este contexto del ministerio eclesiástico, el documento se refiere a la Iglesia vinculada a la obra de la salvación en estos términos:

> Luteranos y católicos están convencidos de que debemos la salvación exclusivamente a la acción salvífica de Dios llevada a cabo de una vez para siempre en Jesucristo, tal y como atestigua el Evangelio. (...)

---

5 Cfr. G. Gassmann, «Catholic-Lutheran Dialogue 1965-2005», 6.

6 Se menciona ya en esta etapa del diálogo un acuerdo inicial: «Hoy se da un acuerdo fundamental en la interpretación de la justificación. Los mismos teólogos católicos subrayan, en esta cuestión, que el don salvífico hecho por Dios a los que creen no está subordinado a ninguna condición que debiera ser cumplida por el hombre. Los teólogos luteranos subrayan que el acto de la justificación no está limitado al perdón individual de los pecados: no ven en él una declaración puramente exterior de la justicia del pecador» (EO I, 641). Aunque se apuntan también dificultades en el diálogo: «Si bien parece posible un acuerdo sobre la manera de comprender la justificación, se presentan todavía ciertas cuestiones a propósito de ella: ¿cuál es la importancia teológica de esta doctrina?; ¿son apreciadas sus consecuencias para la vida y la enseñanza de la Iglesia de la misma manera por ambas partes?» (EO I, 642). Apareciendo así, por vez primera en el diálogo ecuménico, la relación entre la Iglesia y la doctrina de la justificación.

> En cuanto *creatura et ministra verbi*, la Iglesia está sometida al Evangelio, criterio al cual está ella subordinada[7].

Bajo el criterio de la subordinación de la Iglesia al Evangelio, se puede afirmar que la Iglesia, como pueblo de Dios, que vive en el "ya" y el "todavía no" de la salvación escatológica, contribuye con sus ministerios e instituciones a hacer presente la acción salvífica de Cristo[8], admitiéndose, así, la mediación salvífica de lo institucional en la Iglesia, respetando siempre el criterio de la prioridad del Evangelio.

2.2 Segunda fase (1973-1984)

Teniendo la *Relación de Malta* como punto de referencia, en la segunda fase del diálogo se aprobarán cuatro documentos: *La Cena del Señor* (1978)[9], *Caminos hacia la comunión* (1980)[10], *El ministerio espiritual en la Iglesia* (1981)[11] y *Ante la unidad* (1984)[12]. A los que se han de añadir dos declaraciones: *Todos bajo el mismo Cristo* (1980)[13], con motivo del 450 aniversario de la *Confesión de Augsburgo* (1530),

---

7 EO I, 655.

8 Cfr. EO I, 656.

9 Cfr. Comisión Mixta Luterano-Católica *La Cena del Señor,* en EO I, 683-749 (orig. alemán: *Das Herrenmahl,* Paderborn 1978; inglés: «The Lord's Supper», *Information Service* 39 [1979/I-II] 22-25).

10 Cfr. Comisión Mixta Luterano-Católica, *Caminos hacia la comunión,* en EO I, 750-820 (orig. alemán: *Wegen zur Gemeinschaft,* Paderborn 1980; inglés: «Ways to Community», *Information Service* 46 [1981/II] 64-79).

11 Cfr. Comisión Mixta Luterano-Católica, *El ministerio espiritual en la Iglesia,* en EO I, 841-911(orig. alemán: *Das geistliche Amt in der Kirche,* Paderborn 1981; inglés: «The Ministry in the Church», *Information Service* 48 [1982/I] 12-29).

12 Cfr. Comisión Mixta Luterano-Católica, *Ante la unidad,* en EO II, 520-738 (orig. alemán: *Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch-lutherische Kirchengemeinschaft,* Paderborn 1985; inglés: «Facing Unity. Models, Forms and Phases of Catholic-Lutheran Church Fellowship», *Information Service* 59 [1985/III-IV] 44-72).

13 Cfr. Comisión Mixta Luterano-Católica, *Todos bajo el mismo Cristo,* en EO I, 821-840 (orig. alemán: *Alle unter einem Christus,* Paderborn 1980; inglés: «All Under One Christ», *Information Service* 44 [1980/III-IV] 138-141).

y *Martín Lutero, testigo de Jesucristo* (1983)[14], en el 500 aniversario del nacimiento de Lutero.

Los temas de los documentos están en continuidad con las cuestiones propuestas por la *Relación de Malta*: el ministerio, la eucaristía y la comunión. Estos irán confluyendo, como se puede ver en el último de los documentos de este período (*Ante la unidad*), en una visión de la unidad eclesial basada en la comunión de la profesión de fe, en la celebración de los sacramentos (especialmente la eucaristía) y en el reconocimiento de los ministerios[15].

La preocupación por la unidad entre las Iglesias introduce la cuestión eclesiológica en el diálogo, como ya se apunta en el documento de 1980, *Caminos hacia la comunión.* En este, en la primera parte, se presenta la unidad como una meta que nos ha sido dada y que se manifiesta ya históricamente y de modo visible en la vida de la Iglesia[16] por la mediación de la Palabra, los sacramentos y el ministerio[17].

Esta segunda fase se caracteriza por el acuerdo en la comprensión y la comunión de la Iglesia, fundamental en el proceso del diálogo. Y, en este marco, la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia aparece directamente en dos documento en referencia a la salvación ofrecida por Dios, en Jesucristo, al mundo.

En *El ministerio espiritual de la Iglesia* (1981), en el primer capítulo, se afirmará que Jesucristo es el único mediador de la salvación entre Dios y

---

14 Cfr. Comisión Mixta Luterano-Católica, *Martín Lutero, testigo de Jesucristo,* en EO II, 493-519 (orig. inglés: «Martin Luther – Witness to Jesus Christ», *Information Service* 52 [1983/III] 84-88).

15 Cfr. EO II, 597-727. Se tiene como base la definición que la asamblea del CMI de Nueva Delhi (1961) había dado sobre la unidad visible en la misma fe apostólica, en el mismo Evangelio, en el partir el mismo pan, en la oración, el testimonio y el servicio (cfr. *Documentos de Fe y Constitución,* 151).

16 «La meta de la unidad *se vislumbra* en la palabra y en la actuación del Señor, en el testimonio de la Sagrada Escritura y en la doctrina y vida de la Iglesia» (EO I, 753). Al concluir esta primera parte, se dirá también que la unidad que se persigue es externa y visible, y se ha de manifestar en la Iglesia para que el mundo crea (cfr. EO I, 772).

17 Cfr. EO I, 758-768.

los hombres[18], y, al referirse a la mediación de la salvación en la historia, considerará la Iglesia como signo eficiente de la salvación[19], explicitándose seguidamente el cómo de esta eficiencia subordinada a Cristo: «la Iglesia es receptora de la salvación en Cristo y, al mismo tiempo, es enviada a comunicar al mundo, con el poder de Cristo, la salvación recibida»[20].

Será este el marco apropiado para situar el ministerio ordenado en la Iglesia, al que se refiere en los siguientes capítulos, partiendo del sacerdocio común de los creyentes y abordando la cuestión controvertida de la sacramentalidad de la ordenación (cap. II), el ministerio en sus distintas concreciones (cap. III) y el reconocimiento de los mismos por ambas Iglesias (cap. IV).

En *Ante la unidad* (1984), se realiza –en la primera parte– una descripción de modelos de comunión limitados (unidad espiritual, diálogo, acción, intercomunión[21]) y se propone una unidad más amplia (unidad orgánica, comunión por concordia, comunión conciliar y unidad en la diversidad reconciliada[22]).

En la segunda parte –sobre las formas y modelos de la comunión eclesial, que se realiza en la fe, los sacramentos y los ministerios–, al considerar la comunión de sacramentos, se referirá a la dimensión sacramental de la vida de la Iglesia como una cuestión controvertida.

Analizamos el número 85 del documento, en el que la Iglesia es definida como *communio sanctorum*, siguiendo el artículo tercero del Credo, en conexión con los artículos VII y VIII de la *Confessio Augustana*[23]. *Dicha communio sanctorum* nace por la participación en los dones

18 Cfr. EO I, 846.

19 Cfr. EO I, 851.

20 EO I, 852.

21 Cfr. EO II, 530-534.

22 Cfr. EO II, 538-556.

23 Transcribimos aquí la primera parte del artículo VII en alemán y latín, pues la versión latina se refiere a la Iglesia como *congregatio sanctorum,* donde la versión alemana escribe *Versammlung aller Glaubigen* (congregación de todos los creyentes): «Es wird auch gelehrt, daß alle Zeit musse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein

de la salvación, la palabra y los sacramentos, que nos introducen en la obra salvífica:

> Para comprender y practicar cada uno de los sacramentos y para vivir una vida sacramental común en nuestras Iglesias hay que tener en cuenta que los sacramentos están incluidos plenamente en la obra salvífica de Dios trino: la obra que, de una vez para siempre, realizó Dios en Cristo para salvación del mundo se transmite en el Espíritu Santo, quien actúa por la palabra y los sacramentos, para que surja la *communio sanctorum,* es decir, la Iglesia como participación en los dones de salvación y como comunión de los fieles[24].

De este modo, se evita una posible interpretación de la Iglesia como origen de los sacramentos, dándose prioridad a la obra de la salvación y a las mediaciones de la Palabra y los sacramentos, de los que nace la Iglesia. Una prioridad que se reitera al afirmar que Cristo es el único Sacramento, origen de los demás sacramentos, en el que se ha de enmarcar la sacramentalidad de la Iglesia:

> De aquí resulta claro lo importante que es para captar con exactitud y defender la dimensión sacramental de la existencia cristiana y de la

---

gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden» / «Item docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansurat sit. Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in quae evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta» (BSLK, 61). En la nota explicativa del término se aclara que estos términos brotan de la denominación del Símbolo de los Apóstoles, *communio sanctorum,* que en la Edad Media indicaba la participación en los sacramentos y los dones santos. En CA VIII se denominará la Iglesia como *communio sanctorum et vere credentium / die Versammlung aller Glaubigen und Heiligen* (BSLK, 62), de donde se puede deducir que Lutero se está refiriendo aquí a una participación objetiva en los dones de la salvación (la comunidad de los que participan de la salvación) y en un sentido personal (aquellos creyentes-santos en sentido paulino, justificados por la fe). Ambos sentidos son expuestos por W. Pannenberg y G. Wenz al comentar CA VII y VIII (cfr. W. Pannenberg, *Teología sistemática,* III, Madrid 2007, 117-121; G. Wenz, *Kirche,* Göttingen 2005, 56-58).

24 EO II, 638.

vida eclesial el que en nuestras tradiciones se puede hablar de Cristo como el único Sacramento y, por tanto, del origen de todos los demás[25].

Desde estas claves ofrecidas, se muestra la controversia en la consideración católica de la Iglesia como sacramento, aceptándose, sin embargo, la definición de la Iglesia como signo e instrumento de la gracia divina, mostrándose una apertura en esta cuestión, como podemos constatar:

> Al mismo tiempo, resulta comprensible por qué entre los católicos se habla hoy de la Iglesia como sacramento. La tradición luterana está poco familiarizada todavía con este concepto y, por eso, lo critica a menudo. En su intención, sin embargo, tendrían que defenderlo también los luteranos: como cuerpo de Cristo y *koinonía* del Espíritu Santo, es la Iglesia signo e instrumento de la gracia divina, que nada puede por sí mismo. Vive tanto de la palabra como de los sacramentos y está al mismo tiempo a su servicio[26].

2.3 Tercera fase (1986-1993): Iglesia y justificación (1993)

La tercera fase del diálogo luterano-católico desemboca en el documento *Iglesia y justificación*[27], de gran importancia para la eclesiología ecuménica, en el que culmina el tema de estudio trabajado en esta etapa: "la Iglesia a la luz de la sacramentalidad y la doctrina de la justificación".

El papel de la Iglesia en el plan de la salvación se convierte en el centro de las discusiones de esta etapa, en la que se trabaja sobre los

---

25 EO II, 638.

26 EO II, 638.

27 Cfr. Comisión Mixta Luterano-Católica, *Iglesia y justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la justificación,* Salamanca 1996 (orig. alemán: *Kirche und Rechtfertigung*, Paderborn 1994; inglés: *Church and Justification,* Geneve 1994). Seguiremos la numeración interna del documento.

resultados de la *Relación de Malta,* los documentos de la segunda fase del diálogo y dos documentos del diálogo bilateral a nivel nacional: *Justificación por la fe* (*Justification by Faith,* 1985), elaborado en EEUU, y el tomo cuarto de *¿Diferencias doctrinales - Iglesias separadas?* (*Lehrverurteilungen-kirchentrenned?,* 1986), en el que se analizaron las cuestiones que separaban a las Iglesias[28].

La metodología usada es igual a la de los documentos anteriores. Partiendo de los puntos de consenso entre ambas tradiciones, se aclaran las divergencias y se exponen los puntos que aún han de ser profundizados en el diálogo para un futuro consenso.

A nivel metodológico, es destacable el hecho de tomar la doctrina de la justificación como criterio para el análisis de la eclesiología. Como el mismo documento explica, para la tradición luterana el artículo sobre la justificación es constitutivo para la Iglesia (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*[29]), de manera que el consenso en la doctrina de la justificación se ha de "garantizar eclesiológicamente"[30].

Desde esta perspectiva, se analiza si la eclesiología católica y la luterana, contradicen en algún modo la doctrina de la justificación, es decir, el acontecer salvífico gratuito de Dios en el hombre. Cuestión que conduce inevitablemente al planteamiento de la Iglesia como receptora

---

28 A estas cuestiones se hace referencia en el prefacio del documento. M. Dercaro, en su tesis, expondrá, además, la importancia del documento de trabajo de esta etapa (*Feststellung des weitreichenden Konsenses in der Rechtfertigungslehre,* 1988), no publicado, que será punto de partida de la posterior *Declaración conjunta* de 1999 (cfr. M. Dercaro, *La nozione di Chiesa sacramento nel dialogo cattolico-luterano,* 50-51). Este documento aparece como apéndice en la tesis de Holc, lamentando este que no haya sido publicada, pues *Iglesia y justificación* parte de un amplio consenso sobre la doctrina de la justificación, ofrecida por *Feststellung des weitreichenden Konsenses in der Rechtfertigungslehre* (cfr. P. Holc, *Un ampio consenso,* 235-240).

29 En términos similares lo exponía Lutero en *Die Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann* (1537): «Articulus iustificationis est magister et princeps, dominus, rector et iudex super omnia genera doctrinarum, qui conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam et erigit conscientiam nostram coram Deo. Sine hoc articulo mundus est plane mors et tenebrae» (WA 39/I, 205, 1-5).

30 Cfr. *Iglesia y justificación,* 2.

de la salavación, subrayada por la teología luterana bajo el título de *congregatio fidelium;* y como mediadora de la salvación, acentuada por la teología católica bajo la categoría *sacramentum salutis*. El planteamiento de fondo podría resumirse así:

> (…) los católicos preguntan si la comprensión luterana de la justificación no menoscaba la realidad de la Iglesia; los luteranos preguntan si la comprensión católica de la Iglesia no obscurece el Evangelio, tal como lo explicita la doctrina de la justificación. Ambas preguntas no carecen de fundamento, pero en gran parte deberían poderse esclarecer, ya que en el Nuevo Testamento no se encuentra nada sobre una contraposición entre Evangelio e Iglesia[31].

2.3.1 Estructura del documento

El capítulo primero, "La justificación y la Iglesia" (n. 1-9), fundamenta la estructura del documento. En su primer párrafo expone el punto de partida común de ambas Iglesias para el estudio de la eclesiología en clave ecuménica:

> Católicos y luteranos tienen una misma fe en el Dios trino, que, por mor de Cristo, justifica por gracia al pecador por medio de la fe, y le hace miembro de la Iglesia en el bautismo. De este modo, fe y bautismo vinculan la justificación y la Iglesia: el pecador justificado es incorporado a la comunidad de los creyentes, la Iglesia, y pasa a ser miembro de ella. Justificación e Iglesia guardan de este modo una relación viva, y son fruto del obrar salvífico de Dios en el hombre[32].

La fe y el bautismo vinculan la justificación y la Iglesia, la cual es fruto de la acción salvífica de Dios. Una idea que se profundiza en el

31 *Iglesia y justificación,* 166.
32 *Iglesia y justificación,* 1.

párrafo quinto, que resulta sorprendente por el equilibrio de posturas que supone entre ambas Iglesias. Se dirá que tanto la justificación como la Iglesia en sentido propio y estricto no son objeto de fe, sino que se insertan en el misterio de la fe porque nos remiten al *mysterium* del Dios trino[33].

La doctrina de la justificación y la Iglesia se enmarcan trinitaria y salvíficamente, evitando que ambas realidades puedan ser absolutizadas y aisladas del misterio al que hacen referencia. Los dos capítulos siguientes se refieren a este fundamento trinitario-cristológico, reafirmándose la prioridad y gratuidad de la obra salvífica de Dios como instancia crítica para una comprensión adecuada de la justificación y la Iglesia[34].

En el segundo capítulo, "El origen permanente de la Iglesia" (n. 10-47), se expone cómo Cristo es el único fundamento permanente de la Iglesia[35], y en este tiempo escatológico la Iglesia vive de la proclamación del Evangelio (en la palabra y el sacramento) en el Espíritu Santo, que llama a los hombres al seguimiento de Cristo y

---

33 «En sentido propio y estricto, no creemos en la justificación y en la Iglesia, sino en el Padre que se compadece de nosotros y nos reúne en la Iglesia como pueblo suyo; en Cristo, que nos justifica y cuyo cuerpo es la Iglesia; y en el Espíritu Santo, que nos santifica y vive en la Iglesia. Nuestra fe se extiende a la justificación y la Iglesia en tanto que obras del Dios trino, que solo pueden ser aceptadas correctamente por la fe en él. Creemos en la justificación y la Iglesia como misterio de fe porque creemos solo en Dios (…)» (*Iglesia y justificación,* 5).

34 Este punto de partida nos recuerda el l principio de la jerarquía de verdades propuesto en el concilio Vaticano II (cfr. UR 11), de vital importancia para el ecumenismo.

35 «"Nadie puede poner otro cimiento que el ya puesto, Jesucristo" (1Cor 3,11). Este enunciado se ha de valorar y respetar, en el sentido estricto de la palabra, como principio fundamental de la eclesiología (…) Todo lo que se ha de decir sobre el origen, la esencia y el objetivo de la Iglesia, debe ser entendido como aclaración de este principio fundamental (…)» (*Iglesia y justificación,* 10). La Iglesia se funda en la totalidad del misterio de Cristo: desde la elección del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento, el obrar de Jesús en la proclamación del Reino y la llamada de los discípulos, la institución de la cena, la cruz y resurrección, la efusión del Espíritu Santo, y en su caminar a la espera de la parusía (cfr. *Iglesia y justificación,* 13-33).

hace surgir la Iglesia. Por ello, se puede afirmar que ella es criatura del Evangelio[36].

El tercer capítulo, "La Iglesia del Dios uno y trino" (n. 48-106), destaca la fundamentación trinitaria de la Iglesia, desde su base bíblica: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo[37]. La Iglesia es *koinonía* o, en la terminología de la *Confessio Augustana, congregatio sanctorum* (*Versammlung aller Glaubigen*)[38]. Está llamada a la vida por el Dios uno y trino, participa de la vida trinitaria y la refleja en el mundo anticipando provisionalmente su meta final[39].

El cuarto capítulo, "La Iglesia, receptora y mediadora de la salvación" (n. 107-142), aborda de lleno la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia, contemplando la Iglesia como *congregatio fidelium,* desde la perspectiva luterana, y como *sacramentum salutis,* desde la perspectiva católica (lo estudiaremos en el apartado siguiente)[40].

Y, finalmente, el capítulo quinto, "Misión y plenitud de la Iglesia" (n. 243-308), expone la relación existente entre la misión de la Iglesia, como receptora y mediadora de la salvación en este mundo, y su meta

---

36 Cfr. *Iglesia y justificación,* 34-47. Se destaca el hecho de que el concilio Vaticano II, en LG 20 y AG 6, tomase en consideración esta convicción enfatizada especialmente por la Reforma en el s. XVI (cfr. n. 36-37).

37 Cfr. *Iglesia y justificación,* 51-62.

38 Cfr. CA VII (BSLK, 61), también CA VIII, donde aparece *congregatio sanctorum et vere credentium - Versammlung aller Glaubigen und Heiligen* (BSLK, 62).

39 Cfr. *Iglesia y justificación,* 48-49, 63, 73. Se expone la importancia del concepto de *koinonía,* como categoría central para la eclesiología tanto católica como luterana. Aunque también se observan las divergencias en la comprensión de la Iglesia local por ambas tradiciones (cfr. n. 74-104).

40 Entre los comentarios al documento, H. Wagner afirmará que los capítulos II, III y V pueden leerse a la luz del capítulo IV, que quizá podría haberse situado tras el capítulo I, respondiendo así al subtítulo del documento: la Iglesia a la luz de la doctrina de la justificación (cfr. H. Wagner, «Kirche und Rechtfertigung. Zum Dokument aus der dritten Phase des katholisch-luterhischen Dialogs [1993]», *Cath.* 48 [1994] 234-237). Aunque, en nuestra opinión, la estructura del documento responde a la perspectiva teo-lógica enunciada en *Iglesia y justificación,* 5 – citado anteriormente –, es decir, desde su inserción en el misterio del Dios trino.

escatológica, considerándose la Iglesia en el mundo como signo sacramental del reino de Dios[41].

2.3.2 La Iglesia, receptora y mediadora de la salvación

La comprensión de la Iglesia como receptora y mediadora de la salvación expresa la relación justificación-Iglesia. Se explicita en el capítulo cuarto como *congregatio fidelium* y *sacramentum salutis*. La primera categoría, enfatizada por la teología luterana, refleja la dimensión receptora-pasiva en la obra de la salvación; y la segunda, acentuada por la teología católica, refuerza la dimensión mediadora-activa de la Iglesia. La clave de una eclesiología ecuménica vendrá expresada así: «se trata, no obstante, siempre de la única e idéntica Iglesia, de la cual se habla como receptora y mediadora»[42].

Al considerar estas categorías en los dos primeros epígrafes, se ofrecerán las perspectivas luterana y católica, analizando las afinidades e interrogantes que ambas categorías suscitan para una y otra Iglesia, y ofreciendo al final el acuerdo existente.

Sobre la Iglesia como *congregatio fidelium,* se dirá que tanto luteranos como católicos admiten que la Iglesia es fruto de la acción salvífica de Dios. Se subraya, por tanto, la pasividad de la Iglesia en la obra de la salvación, sin descuidar su rol activo (misión) como comunicadora de la salvación recibida:

> Luteranos y católicos comprenden comúnmente la Iglesia como reunión de los creyentes o de los santos, que vive de la palabra de Dios y de los sacramentos. Considerada así, la Iglesia es fruto del actuar salvífico de Dios, comunión de su verdad, su vida y su amor. Cristo, que actúa en sus medios salvíficos (Palabra y Sacramento), se halla frente a la Iglesia: esta es receptora de su actuación y de la del Espíritu Santo.

41 Cfr. *Iglesia y justificación,* 303.

42 *Iglesia y justificación,* 108.

> La presencia de Cristo en la Iglesia caracteriza la Iglesia como lugar del acontecer salvífico. El don de la salvación se convierte para la Iglesia, en cuanto comunión de la salvación recibida, en tarea y misión al mismo tiempo. Así es como la Iglesia es puesta por su Señor al servicio de la comunicación salvadora[43].

Sobre la Iglesia como *sacramentum salutis,* se puntualizará desde la perspectiva católica, con base en LG 1 y LG 9, que con esta categoría se quiere afirmar la centralidad de la Iglesia en Cristo y su dependencia radical respecto a este, así como su misión en el mundo[44].

Además, se aclararán algunos interrogantes manifestados por la teología luterana: la cuestión de la autorrealización de la Iglesia en los sacramentos, la distinción en el uso del término sacramento para referirse a los sacramentos concretos y a la Iglesia, y la afirmación de la Iglesia como sacramento primordial frente a Cristo como el único Sacramento[45]. A estas cuestiones se responden en los siguientes puntos:

> (...) algunos teólogos católicos hablan de los sacramentos como "autorrealizaciones" (*Selbstvollzügen*) de la Iglesia para excluir así una comprensión puramente extrínseca de la Iglesia como "administradora" de los sacramentos, de los "medios de gracia", y resaltar una afinidad interior (¡no una identidad!) entre la Iglesia, como signo e instrumento de salvación, y los sacramentos en cuanto signos e instrumentos de salvación[46].

En la reflexión de la fe católica, el concepto de sacramento se aplica a la Iglesia siempre de manera análoga. La Iglesia no es "sacramento" de la misma manera que lo son los sacramentos del bautismo y de la Eucaristía.

---

43 *Iglesia y justificación,* 117.
44 Cfr. *Iglesia y justificación,* 122.
45 Cfr. *Iglesia y justificación,* 128.
46 *Iglesia y justificación,* 122.

(…) El concepto de sacramento, aplicado a la Iglesia, sirve más bien como concepto teológico, para esclarecer la íntima relación existente entre la estructura exterior y visible y la realidad escondida y espiritual de la Iglesia[47].

> (…) la Iglesia no puede identificarse simplemente con Cristo, aunque sea su cuerpo (…) la Iglesia en su debilidad humana, ha de caminar buscando sin cesar la conversión y la renovación (…)[48].

Por último, este documento resalta la afinidad entre la teología luterana y la católica en la cuestión de la instrumentalidad al definirla en un sentido derivado[49], subordinando los medios salvíficos al Evangelio. Para ello, se parte de la aceptación de la Iglesia como criatura del Evangelio: el Evangelio, que se comunica por la palabra (la predicación posee carácter sacramental[50]) y el sacramento (Palabra

---

47 *Iglesia y justificación,* 123.

48 *Iglesia y justificación,* 124. En el párrafo anterior se había referido a la identificación de la Iglesia como sacramento, que pondría en cuestión la unicidad salvífica de Cristo, afirmando que «el Concilio Vaticano II no se ha limitado a aceptar sin más teorías previas sobre la Iglesia como sacramento primordial u otras parecidas, sino que, prolongando reflexiones previas, ofrece su punto de partida teológico» (*Iglesia y justificación,* 123). Por tanto, sería un error juzgar la postura católica por la teología sobre la Iglesia sacramento de teólogos concretos o posturas previas a la reelaboración teológica sobre la sacramentalidad de la Iglesia realizada en el Concilio.

49 «Si la Iglesia es, por tanto, el ámbito en el que los medios salvíficos se tornan eficaces para los hombres, esto significa que, a este respecto, también la Iglesia misma tiene carácter de instrumentalidad salvífica en un sentido derivado» (*Iglesia y justificación,* 126).

50 «(...) la predicación, en cuanto "voz viva del Evangelio", tiene ella misma carácter "sacramental", en la medida en que a la palabra audible le es propio el poder de comunicar a los creyentes aquella realidad de la salvación, a la que remiten las palabras de la predicación. "Cuando yo predico, es Cristo quien predica en mí". Así, la "palabra exterior", en cuanto "palabra eficaz" y, con ello, en cuanto medio de salvación, está junto a los sacramentos en cuanto medios de salvación» (*Iglesia y justificación,* 125).

visible[51]), constituye la asamblea de los creyentes. Ambos medios – Palabra y Sacramento – son indisociables y apuntan a la mediación eclesial, distinguiéndola de la acción salvífica de Dios:

> En cuanto mediadora de la palabra y del sacramento la Iglesia es el instrumento por medio del cual el Espíritu Santo santifica al hombre (...). Pero lo es de tal manera que, en su predicación y administración de los sacramentos, es el mismo Jesucristo quien actúa y se halla salvíficamente presente. Esto significa que, si bien en este acontecimiento confluyen conjuntamente la acción mediadora de la Iglesia y la acción salvífica de Dios, permanecen no obstante claramente distintas: es, ciertamente, la Iglesia la que comunica al creyente la participación en la salvación; pero no es ella, sino únicamente Cristo, el que ha llevado a cabo la salvación del mundo y el que otorga a los creyentes participación en esta salvación por medio de la palabra y del sacramento (...)[52].

Solo teniendo en cuenta estas reservas -también importantes para la teología católica- podrá referirse la tradición luterana a la Iglesia como sacramento, a pesar de ser un vocabulario extraño para ella[53].

---

51 «El Evangelio, mediante el cual la Iglesia fue creada y vive, se transmite exterior y físicamente. Pero ambos modos de comunicación se hallan en una correlación básicamente indisociable, sin suprimir con ello su peculiaridad específica. La palabra de la predicación es signo audible, los sacramentos son palabra visible» (*Iglesia y justificación,* 117).

52 *Iglesia y justificación,* 127.

53 «En razón de las condiciones mencionadas, luteranos y católicos están de acuerdo en el hecho de que la Iglesia es instrumento y signo de la salvación y, en este sentido, también "sacramento" de la salvación. En todo caso, se toman en serio las reservas de una y otra parte, y se ha de apuntar hacia un lenguaje teológico desprovisto de malentendidos» (*Iglesia y justificación,* 134).

2.3.3 Iglesia visible e invisible, santa y pecadora

El capítulo IV aborda dos cuestiones directamente relacionadas con la sacramentalidad de la Iglesia: visibilidad e invisibilidad, santidad y pecado. Temas que han provocado posturas encontradas entre católicos y luteranos.

Afirmaciones poco equilibradas habían tachado a la teología luterana de defender una visión platónica de la Iglesia, resaltando su invisibilidad. Por el contrario, la teología católica había sido criticada por radicar su postura en la visibilidad de la Iglesia como sociedad[54].

---

54 Cfr. *Iglesia y justificación,* 135-138. K. Diez realiza un interesante estudio sobre la cuestión de la visibilidad e invisibilidad de la Iglesia según la visión católica y protestante, titulado *'Ecclesia – non est civitas platonica'* (1997). El autor parte de que la Iglesia es una realidad compleja (*komplexe Größe*), empírico-histórica y espiritual-metaempírica (cfr. LG 8). Ambas dimensiones de la Iglesia se enfrentan en la teología de controversia del s. XVI, afirmándose la realidad espiritual en el campo de la Reforma, contestada con la afirmación de su visibilidad por parte de los teólogos católicos. Uno de los puntos más interesantes de la tesis será la constatación de una recepción parcial de las obras de san Agustín en la Edad Media, concentrándose sobre todo en *De civitate Dei,* con sus reinterpretaciones y modificaciones tanto por parte de los teólogos de la Reforma como por parte de los teólogos llamados de controversia (T. Murner, M. Cano, R. Belarmino, etc.), sin tener en cuenta el conjunto de la obra de san Agustín. Obteniéndose así un agustinismo interpretado por Lutero o un agustinismo interpretado por los teólogos católicos. Resultado de este proceso fue la parcialidad de la comprensión de la Iglesia tanto en el ámbito católico como en el protestante. De ahí la conclusión: *Ecclesia – non est civitas platonica.* No puede ser así considerada ni por católicos ni por protestantes, sin caer en una visión reduccionista de las obras de san Agustín. Se hace necesaria, por ello, una comprensión equilibrada de la Iglesia como realidad compleja tanto por parte de la teología católica como de la protestante (cfr. K. Diez, *'Ecclesia – non est civitas platonica'. Antworten katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts auf Martin Luthers Anfrage and die 'Sichbarkeit" der Kirche,* Frankfurt 1997). El mismo *Augustinus-Lexikon,* al tratar la voz «Ecclesia», considerará que, cuando san Agustín se refiere a la *civitas,* no lo hace como dos ciudades distintas, sino como una ciudad formada por ángeles y fieles, pero todos conciudadanos de la misma *civitas Dei,* una realidad que abraza el cielo y la tierra (cfr. E. Lamirande, «Ecclesia», en C. Mayer, ed., *Augustinus-Lexikon,* vol. 2, Basel 1996-2002, 691-692). Y recientemente, W. Kasper, al analizar la comprensión de la Iglesia de Lutero, se referirá también a esta cuestión en estos términos: «Su misterio está oculto al mundo, pero la Iglesia no es simplemente invisible, ni es una *civitas* platónica (Apol. VII y VIII). Es reconocible por signos y marcas tales como la predicación de la Palabra de Dios, el sacramento del altar, el poder de las llaves y los ministerios del anuncio público del Evangelio» (*Cosechar los frutos,* 73-74).

El hecho de que el luteranismo hable de una Iglesia escondida (solo reconocible por la fe) no niega su dimensión visible, pues precisamente aquello que la hace ser invisible es su visibilidad[55]. De igual modo, el concilio Vaticano II formula una síntesis eclesiológica entre su realidad social y espiritual en analogía con el Verbo encarnado (LG 8), expresada mediante la categoría sacramento[56]. Y así se llega a fundamentar el acuerdo:

> Católicos y luteranos están de acuerdo en el hecho de que la acción salvífica del Dios trino convoca y santifica a los creyentes por los medios de gracia audibles y visibles, que son comunicados en una comunidad eclesial audible y visible. Al mismo tiempo coinciden en afirmar que la comunidad salvífica de Cristo se halla en este mundo escondida, ya que, en cuanto obra espiritual de Dios, se sustrae a los criterios terrenos de cognoscibilidad; y la pertenencia a la misma, en razón del pecado que también se da en la Iglesia, no puede constatarse con toda claridad[57].

Se introduce así la cuestión de la simultaneidad en la Iglesia de la santidad y el pecado, que no puede obviarse en la comprensión de la Iglesia como sacramento[58]. Esta consideración de la Iglesia como santa e indefectible, a pesar del pecado y la defectibilidad de su vida, y su necesidad de renovación constante, no supone desacuerdo entre luteranos y católicos[59]. Sin embargo, sí que existen dificultades al vincular la permanencia en la verdad y la santidad con ciertas realidades eclesiales, llevando a controversias relacionadas con la continuidad institucional de la Iglesia, el ministerio ordenado[60] y su vinculación

---

55 Cfr. *Iglesia y justificación,* 140-141.

56 Cfr. *Iglesia y justificación,* 142-146.

57 *Iglesia y justificación,* 147.

58 Cfr. *Iglesia y justificación,* 129.

59 Cfr. *Iglesia y justificación,* 158-159.

60 Cfr. *Iglesia y justificación,* 182-197. Una de las cuestiones de mayor dificultad se expone en el n. 197 al contraponerse la visión católica del ministerio apostólico,

a la autoridad y la jurisdicción, o la definición de los dogmas y la canonización de los santos.

2.3.4 Algunas cuestiones conclusivas

Iglesia y justificación ofrece un estudio serio de la eclesiología desde el principio crítico de la doctrina de la justificación, exponiéndose dificultades, aclarándose posturas enfrentadas y malentendidos, y manifestando el acuerdo en convicciones fundamentales para avanzar en el diálogo ecuménico.

Esta visión católico-luterana de la Iglesia parte de una fundamentación en la comunión del Dios trinitario, que en Jesucristo ha justificado al hombre. De aquí brota la convergencia en cuestiones como la no contraposición Iglesia-Evangelio, realidad visible e invisible de la Iglesia, configuración histórica, papel en la obra de la salvación, que hemos presentado.

La controversia o dificultades se hallan en la práctica eclesial, o en lo que nos atrevemos a denominar la -forma eclesial- de la doctrina de la justificación. Es decir, ¿el ordenamiento, la doctrina y las estructuras eclesiales traducen fielmente la esencia del acontecimiento mismo de la salvación?[61]

El capítulo IV, tras presentar las controversias aún existentes, concluye con un párrafo esperanzador –para algunos irenista[62]–

como necesario e indispensable en su sucesión histórica y episcopal, frente a la postura luterana, que solo lo juzga como importante y significativo y, por ello, deseable.

61 Así se expresa en el mismo documento: «(...) todo lo que es creído y enseñado sobre la esencia de la Iglesia, sobre los medios salvíficos y sobre el ministerio constitutivo de la Iglesia debe hallarse fundamentado en el acontecimiento mismo de la salvación, y estar impregnado de la fe en la justificación como recepción y apropiación del acontecimiento salvífico. De modo correspondiente, también todo lo que es creído y enseñado sobre la esencia y efectividad de la justificación ha de ser comprendido en el contexto global de las afirmaciones sobre la Iglesia» (*Iglesia y justificación,* 168).

62 Cfr. P. Granfield, «Comments on "Church and Justification"», *OiC* 33 (1997) 35-46. Artículo en el que el autor no se muestra optimista respecto al documento, afirmando que se basa en una postura de consenso irenista, sin profundizarse los puntos divisorios (primado, infalibilidad, etc.), además de ser poco equilibrado, pues se basa en cuestiones puestas por la teología luterana a la católica, pero no al contrario.

en orden al futuro de las relaciones luterano-católicas, en el que se reitera la no contraposición entre Iglesia y justificación, y se anima a que la instituciones eclesiales sean fieles a la verdad del Evangelio:

> En resumen, puede decirse que, en relación con todos los ámbitos de cuestiones tratadas en este capítulo, no puede hablarse de un conflicto fundamental o incluso de una contraposición entre justificación e Iglesia, siendo cierto, a su vez, que la doctrina de la justificación vigila para que todas las instituciones de la Iglesia, en su autocomprensión y ejercicio, sirvan a la permanencia de la Iglesia en la verdad del Evangelio, el cual crea y conserva la Iglesia solo en el Espíritu Santo[63].

2.4 Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación (1999)

En 1993 se comenzó a preparar una declaración común sobre la justificación por parte de la Federación Luterana Mundial y el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos. La intención era que se reconociera oficialmente el acuerdo ya existente sobre la doctrina de la justificación entre luteranos y católicos. Tras pasar por diversas fases en las que se revisó y modificó el texto inicial, se firmó oficialmente el documento en Augsburgo el 31 de octubre de 1999, el "Día de la Reforma"[64].

La *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*[65], piedra de toque en el diálogo luterano-católico, es aprobada junto a un anexo

---

63 *Iglesia y justificación,* 242.

64 Sobre el texto y su historia: A. Maffeis, «La riconciliazione possibile», en Id, ed., *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico,* Brescia 2000, 5-20; P. Holc, *Un ampio consenso,* 315-323; A. Birmelé, *La communion ecclésiale,* 101-190.

65 Cfr. Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos – Federación Luterano Mundial, «Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación (1999)», *DiEc* 34 (1999) 680-707 (orig. alemán: *Gemeinsame Erklärung zu Rechtfertigungslehre,* Frankfurt 1999; inglés: *Joint Declaration on the Doctrine of Justification,* Gran Rapids, Michigan - Cambridge 2000). Usaremos la abreviatura DJ y la numeración interna.

en el que se explica el consenso alcanzado, se realizan aclaraciones respecto al documento base de 1998 y se ratifica que las condenas doctrinales mutuas no son aplicables a ambas partes[66].

El documento, que no realiza una exposición nueva o independiente de la doctrina de la justificación, se basa en el alto grado de acuerdo ya alcanzado en diálogos previos: *El Evangelio y la Iglesia* (1972) e *Iglesia y justificación* (1993), así como los documentos del diálogo luterano-católico en EEUU, *Justificación por la fe* (1983), y en Alemania, *¿Diferencias doctrinales – Iglesias separadas?* (1986).

El consenso alcanzado es calificado como consenso diferenciado, no sinónimo de uniformidad o de formulación idéntica, sino de diversidad de exposición sobre una misma verdad fundamental[67].

No expondremos el acuerdo alcanzado sobre la doctrina de la justificación, que aparece bajo las fórmulas –compartimos en la fe– o –confesamos unánimes–, ni las divergencias manifestadas[68]. Aunque sí

---

66 Se aclaraba así el malentendido surgido a raíz de la Nota de la Iglesia Católica, del 25 de junio de 1998, con relación a la *Resolución* tomada por el Consejo de la Federación Luterana Mundial el 16 de junio. Esta se interpretó como un cuestionamiento de la autoridad de los sínodos luteranos (cfr. *Anexo,* 4), y, en cuanto al contenido, se criticaba una cierta ambigüedad en la postura de la Iglesia Católica sobre la cancelación de los anatemas formulados en el concilio de Trento contra la enseñanza de la doctrina de la justificación por parte luterana (cfr. *Anexo,* 1). En el mismo proceso del diálogo se daban diferencias que manifestaban un modo diverso de concebir la Iglesia: mientras el Consejo para la Unidad de los Cristianos representaba la postura de la Iglesia católica, el Consejo de la Federación Luterana Mundial no representaba plenamente a la comunidad luterana, lo que supuso una dificultad en la recepción del acuerdo (cfr. A. Maffeis, «La reconciliación posible», *DiEc* 34 [1999] 660).

67 Cfr. DJ, 40. Sobre la cuestión del consenso diferenciado alcanzado por el documento, cfr. H. Meyer, «La "Declaración común (católico-luterana) sobre la doctrina de la justificación" de 1999», *DiEc* 34 (1999) 634-637; A. Birmelé, «Uniti sulla giustificazione», *Il Regno Documenti,* 45 (2000) 129; H. Legrand, «Le consensus différencié sur la doctrine de la justification (Augsburg 1999): quelques remarques sur la nouveauté d'un méthode», *NRTh* 134 (2002) 30-56.

68 A ello se dedican los capítulos III y IV (DJ, 14-39), tras haber expuesto en el capítulo I el mensaje bíblico de la justificación (DJ, 8-12), y en el capítulo II, el problema ecuménico en torno a la cuestión (DJ, 13). W. Kasper, realizando una valoración de la *Declaración*, afirma que los parágrafos 15-17 son el corazón del consenso sobre

resaltamos la importancia de este acuerdo, el único firmado oficialmente por ambas Iglesias en todo el recorrido del diálogo bilateral. Dicho consenso, siguiendo la fórmula luterana que considera la doctrina de la justificación como el artículo *stantis cadentis Ecclesiae,* ha de ser un reto que nos impulse a realizar una relectura de la eclesiología a partir del acuerdo alcanzado[69], como levemente se apunta en este párrafo final:

> Nuestro consenso respecto a las verdades fundamentales de la doctrina de la justificación ha de influir y hacerse valer en la vida y enseñanza de nuestras Iglesias. A este respecto, subsisten cuestiones de mayor o menor importancia que requieren ulterior aclaración: entre ellas tales como las que se refieren a la relación entre la Palabra de Dios y el magisterio de la Iglesia, la doctrina sobre la Iglesia, sobre la autoridad en ella, su unidad, el ministerio, los sacramentos, e incluso sobre la relación entre justificación y ética social[70].

---

la justificación: la justificación como obra de la Trinidad, Cristo nuestra justicia, y la justificación sin mérito de nuestra parte (n. 15); toda la humanidad llamada a la salvación por la fe en Cristo, a través del Espíritu que actúa a través de la Palabra y el Sacramento en la comunidad de los fieles (n. 16); el mensaje de la justificación en el centro del Evangelio, y nuestra renovación como pecadores recibida como un don en la fe y nunca como mérito (n. 17). A este consenso habría que añadir algunos de los temas más controvertidos: la clarificación sobre la realidad el hombre *simul iustus et peccator,* la cooperación del hombre con Dios en su justificación y la diferencia en la consideración de la justificación como único criterio que orienta la doctrina y práctica de la Iglesia (enfatizado por los luteranos) frente a la consideración, por parte católica, de la justificación como un criterio irrenunciable (n. 18) en el marco de la jerarquía de verdades de UR 11 (cfr. W. KASPER, *Cosechar los frutos*, 59-60; 69-72).

69 Recién publicado el documento fue criticada la ausencia de alusiones a la Iglesia en la *Declaración conjunta,* así como la ausencia de referencias al documento *Iglesia y justificación,* manifestándose así la divergencia eclesiológica aún existente y la expectativa de una posterior reflexión sobre la eclesialidad de la salvación (cfr. F. RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, «Eclesialidad de la salvación en el diálogo luterano-católico sobre la justificación», *DiEc* 35 [2000] 11).

70 DJ, 43.

2.5 Siguientes fases del diálogo: apostolicidad y eucaristía

La cuarta fase del diálogo comenzó en 1995 con la intención de afrontar dos cuestiones: la apostolicidad de la Iglesia y el grado de acuerdo sobre la eucaristía, aunque después se centró solo en el tema de la apostolicidad, obteniendo como fruto el documento de 2006, *La apostolicidad de la Iglesia* (*The Apostolicity of the Church*)[71], que tendrá en cuenta los resultados de las tres primeras fases del diálogo.

En este, partiendo del testimonio del Evangelio, y considerando, además, el período patrístico y medieval, se estudia la sucesión apostólica y el ministerio ordenado, su configuración histórica y su vinculación con la autoridad y el magisterio infalible de la Iglesia, así como la necesidad de un ministerio universal, en referencia al ministerio petrino.

Es destacable que el análisis del ministerio apostólico en la Iglesia se funde sobre el Evangelio, pues –como se había manifestado en *Iglesia y justificación*– no debe existir oposición entre Iglesia y Evangelio. Así, se podrá afirmar que la doctrina de la justificación es criterio desde el que analizar las estructuras eclesiales.

3. El diálogo luterano-católico a nivel nacional: Alemania

Dos son los documentos de temática fundamentalmente eclesiológica del diálogo ecuménico en Alemania elaborados por el Grupo Bilateral de trabajo de la Conferencia Episcopal y la Dirección Eclesiástica de la Iglesia Evangélica Luterana Unida de Alemania: *La comunidad eclesial en la Palabra y el Sacramento* (*Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament*), de1984[72], fruto del diálogo comenzado en 1976, y,

71 Cfr. Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity, *The Apostolicity of the Church,* Minneapolis 2006.

72 Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament,* Paderborn/Hannover 1984. Este estudio ofrecía una amplia panorámica de las diferencias doctrinales y eclesiales entre

en relación con este, *Communio Sanctorum. La Iglesia como comunión de los santos* (2000)[73], que culminaba una segunda fase del diálogo comenzada en 1987. Ambos toman como base la definición de la Iglesia ofrecida por *Confessio Augustana* VII[74] y abordan la cuestión de la *natura* de la Iglesia, buscando el acuerdo con la noción de *communio sanctorum* presente en CA VII y en el *Símbolo apostólico.*

Nos centraremos en *Communio Sanctorum* (CS), que recoge las cuestiones surgidas a raíz de *La comunidad eclesial en la Palabra y el Sacramento*, teniendo en cuenta, además, diálogos anteriores a nivel nacional e internacional: *¿Diferencias doctrinales - Iglesias separadas?* (1986), *Iglesia y justificación* (1993) y *Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación* (1999)[75].

El método usado es el del consenso diferenciado (*ein differenzierter Konsens*), cuya meta no es la uniformidad, sino el acuerdo en lo fundamental y esencial que admite la diversidad[76]. Y así se facilita

luteranos y católicos, y se estructuró en torno a las tres cuestiones en las que había de darse el muto reconocimiento: la confesión de fe, la celebración sacramental litúrgica y el oficio ministerial.

73 Grupo Bilateral de trabajo de la Conferencia Episcopal Alemana y de la Dirección Eclesiástica de la Iglesia Evangélica Luterana Unida de Alemania, «Communio Sanctorum. La Iglesia como comunión de los santos», *DiEc* 38 (2003) 149-263 (orig. alemán: *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen,* Paderborn/Frankfurt am Main 2000). Se usará la abreviatura CS y citaremos por la numeración interna.

74 N. Denecke, en la presentación a la edición italiana del documento, resalta la importancia de esta terminología no solo para el diálogo ecuménico, sino también para la *oikoumene* dentro del luteranismo: tomando como fundamento doctrinal luterano la *Confessio Augustana* se puede alcanzar una visión compartida de la eclesiología para todas las Iglesias nacidas de la Reforma (cfr. A. Maffeis, ed., *Communio Sanctorum. La chiesa come comunione dei santi,* Brescia 2003, 9).

75 El hecho de ser un documento elaborado después de DJ hace que *Communio Sanctorum* adquiera una especial relevancia en el diálogo ecuménico católico-luterano, pues parte de un consenso en la verdad fundamental de la doctrina de la justificación del que se han de extraer las consecuencias eclesiológicas, como se había recomendado en la *Declaración* (cfr. DJ, 43).

76 Como se indica en el prólogo, este método había sido ya usado y explicado

una eclesiología en perspectiva ecuménica de carácter sistemático con bastantes puntos en común con la constitución conciliar *Lumen gentium*[77]. Aspecto metodológico destacable es, además, la fundamentación de cada capítulo en el testimonio de la Sagrada Escritura y la Iglesia primitiva[78].

3.1 Estructura de Communio Sanctorum (2000)

Podríamos decir que el documento tiene un doble punto de partida: en primer lugar, el artículo del Credo Apostólico, "Creo en la comunión de los santos", que resulta de la fe en el Espíritu Santo (cap. I. "La comunión de los santos en el Credo de la Iglesia"); y, en segundo lugar, el Nuevo Testamento (cap. II. "La Iglesia según el testimonio de la Sagrada Escritura"), en el que se fundamenta la definición de la Iglesia como comunión, descrita de la siguiente manera:

> Se refiere en primer lugar a los carismas sagrados que Dios regala a su Iglesia, especialmente en la eucaristía. Solo a partir de este don que funda todo llegarán también los hombres, que lo reciben, a ser santos: la participación (*koinonía, communio*) en los dones sagrados (*sancta*)

---

en *¿Diferencias doctrinales – Iglesias separadas?* En primer lugar, el método estudia si la doctrina expuesta por una parte no excluye la intención de la otra parte. Y, en segundo lugar, se pregunta si lo esencial de la doctrina de una de las partes no se encuentra en la doctrina de la otra parte (cfr. K. LEHMANN – W. PANNENBERG, ed., *Lehrverurteilungen-kirchentrennend?*, 46).

77 Así se puede observar en la fundamentación trinitaria de la eclesiología de comunión. A lo que habría que añadir la conexión con la constitución *Dei Verbum* al tratar la instancias que testimonian la Verdad de la revelación (relación Sagrada Escritura y Tradición, y *sensus fidelium* – magisterio – teología).

78 Este aspecto es valorado positivamente en el comentario al documento presentado en 2003 por la Conferencia Episcopal Alemana (cfr. DEUTSCHE BISCHOFSFONFERENZ, *Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie "Communio Sanctorum"*, Bonn 2003, 14-18). Un análisis extenso del uso del Nuevo Testamento en el documento lo encontramos en K.-W. NIEBUHR, «Biblisch-theologische Grundlagen des Communio-Begriffs im Zusammenhang der Ekklesiologie mit besonderen Bezug auf "Communio Sanctorum"», *KuD* 50 (2004) 90-125.

> funda la comunión (*koinonía, communio*) de los santos cristianos (*sancti*) con Cristo y entre ellos. Esto acontece en el Espíritu Santo, que es el don del Resucitado[79].

La *communio sanctorum,* como participación en los dones sagrados y en Cristo por el Espíritu, fundamenta la comunión entre los hombres, estableciéndose así el nexo entre lo visible y lo invisible en la única realidad de la Iglesia: la comunión de los santos existe en la historia[80].

Desde este planteamiento pueden estructurarse los temas tratados a lo largo del documento. Así, como participación en los dones sagrados, la Iglesia participa en «aquella íntima comunión de amor que existe en Dios mismo entre el Padre y el Hijo, de la que el Espíritu de Dios hace partícipe a la Iglesia»[81]. Es decir, la *communio sanctorum* está fundada en el amor-comunión trinitaria manifestado al mundo visiblemente en Jesucristo (cap. III. "Comunión de los santos en el amor del Dios trino")[82], el cual continúa haciéndose presente en la Iglesia por la acción del Espíritu en la Palabra y el Sacramento[83] (cap. IV. "Comunión de los santos por la Palabra y el Sacramento")[84].

---

79 CS, 4.

80 Cfr. CS, 6.

81 CS, 23.

82 Se referirá, además, en este capítulo a las imágenes bíblicas de la Iglesia como pueblo de Dios peregrinante (cfr. CS, 26-28), cuerpo y esposa de Cristo (cfr. CS, 29-31) y templo del Espíritu Santo (cfr. CS, 32-34), que la ponen en relación con el Dios trinitario.

83 «Porque Dios quiere la comunión con nosotros los hombres, se dirige al lugar donde nos encontramos: al mundo. Él está cerca de nosotros en medio de la realidad terrena. En Jesucristo, Dios se ha hecho hombre y se ha sometido a las condiciones de nuestra vida. De forma análoga, el Espíritu Santo se sirve de medios terrenos y finitos para darnos parte en la comunión con Dios: palabras audibles y signos visibles» (CS 35).

84 Tratará además en este capítulo IV la cooperación entre las distintas instancias de la fe que sirven al anuncio de la verdad revelada (Sagrada Escritura, Tradición, el *sensus fidei,* el magisterio, la teología).

Así se constituye visiblemente la comunión de los pecadores justificados (cap. V. "Comunión de los santificados por la gracia"), estableciéndose el nexo fundamental entre la doctrina de la justificación y la Iglesia[85]. Y, puesto que la doctrina de la justificación es principio crítico para la Iglesia, desde aquí se plantearán las cuestiones controvertidas: los ministerios en la Iglesia, con especial atención al ministerio petrino (cap. VI. "Comunión de los llamados al servicio"); y la escatología, la oración por los difuntos, la veneración de los santos y la mariología (cap. VII. "Comunión de los santos más allá de la muerte")[86].

3.2 La sacramentalidad de la communio sanctorum

Communio Sanctorum trata fundamentalmente tres cuestiones: la relación entre las instancias que testimonian el Evangelio, el papel de un ministerio universal de unidad (ministerio petrino)[87] y el aspecto

---

85 «Según el convencimiento de nuestras Iglesias, el mensaje de la justificación tiene un significado central para la doctrina, la vida y el ordenamiento de las Iglesias en conjunto. Un acuerdo fundamental en la doctrina de la justificación y de la salvación tiene por ello que repercutir en la comprensión de la Iglesia como comunión de los santos y en una comunión entre nuestras Iglesias que corresponde a aquella» (CS, 117).

86 N. Egender recoge en un artículo apreciaciones de diversos autores, que resultan relevantes para valorar la recepción del documento. Entre ellas, destaca la de H. Meyer, que considera el capítulo VII como el más interpelante, por tratarse de cuestiones no solo teológicas sino también de la espiritualidad y la piedad concreta, manifestando así la importancia del *sensus fidelium* en el debate ecuménico. Por su parte, W. Beinert valora que sea el primer texto del diálogo ecuménico en el que se aborda la cuestión de la escatología (cfr. N. EGENDER, «*Communio Sanctorum.* L'Église comme communauté des saints», *Irén.* 75 [2002] 491-492; 506-507; 532).

87 De especial repercusión en la discusión ecuménica ha sido la presentación del ministerio petrino como ministerio de unidad universal en *Communio Sanctorum.* En su recepción, destaca Egender en su artículo, la intervención del Dr. Friedrich, presidente de VELKD en la 5ª sesión del 9º Sínodo general de VELKD (22 octubre 2001). Este se mostraba a favor de la aceptación de un ministerio universal de unidad que liberase la Iglesia del provincionalismo eclesiástico de la comunidad local. De la misma opinión, aunque con reservas sobre la cuestión de la infalibilidad y la jurisdicción, son los teólogos H. Meyer, G. Wenz o M. Kock. El rechazo frontal a la cuestión procedía de la Facultad de Tubinga (cfr. N. EGENDER, «*Communio Sanctorum.* L'Église comme communauté des saints», 494-495; 500-511).

escatológico de la comunión de los santos. No obviará, sin embargo, la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia, en tanto que esta participa en la vida trinitaria por Cristo en el Espíritu y tal participación se realiza visible y sacramentalmente en la historia. La sacramentalidad de la Iglesia se comprende, por tanto, en el marco de «la tensión entre el misterio de la Iglesia y su estructura (*Gestalt*) concreta en el mundo»[88].

Siguiendo este esquema, *Communio Sanctorum,* que amplía la noción de comunión fundamentándola en la *koinonía* trinitaria, comprende la eclesiología como «el marco en el que Dios encuentra a los hombres y los conduce a la fe a través de la Palabra y los sacramentos»[89], encuentro que tiene lugar regularmente en la reunión litúrgica[90].

La sacramentalidad de la Iglesia, por tanto, se manifiesta en la reunión de los creyentes en torno a la Palabra y al Sacramento, en los que Cristo se hace presente por la acción del Espíritu Santo, constituyéndose así la comunidad de los justificados que participan en la *koinonía* trinitaria. En este sentido, la sacramentalidad de la Iglesia está vinculada a la mediación eclesial, por la que Cristo se hace

---

88 CS, 7. Se sigue el planteamiento del documento *La comunidad eclesial en la Palabra y el Sacramento,* donde se aborda la cuestión de la Iglesia como sacramento tras exponer la comunión por, con y en Cristo (cap. I), en la comunión en la única fe (cap. II) y en la celebración litúrgica (cap. III) (cfr. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament,* 43). M. Dercaro afirma en su tesis que este documento presenta ampliamente el *status quaestionis* en el que se articula el diálogo católico-luterano (cfr. *La nozione di Chiesa sacramento nel dialogo catolico-luterano,* 35). No incluye, sin embargo, Dercaro, el documento *Communio Sanctorum* en su tesis, siendo este de especial relevancia – a nuestro parecer – por ser un documento elaborado tras la DJ (1999).

89 CS, 37.

90 «Porque la Iglesia vive de la Palabra y de los sacramentos ella misma está sellada verbal y sacramentalmente por igual. Aquí tiene su origen la idea del Concilio Vaticano II sobre la Iglesia como "Sacramento"» (CS, 37). Es interesante notar la valoración de la comprensión sacramental de la Iglesia que realiza el Concilio, en un equilibrio Palabra-sacramentos.

presente en el mundo y justifica[91]. Y, así, el documento se refiere a la Iglesia como signo e instrumento de salvación, partiendo de una confesión común:

> Confesamos de forma común que Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, es el proto-sacramento en el que el Dios vivo se comunica a los hombres. A través de los medios de gracia, por los cuales Cristo obra en la fuerza del Espíritu Santo, los creyentes toman parte en la comunión de amor que existe en Dios mismo. En este sentido, es la Iglesia "el pueblo reunido por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo". Dios quiere servirse de la Iglesia para atraer a la comunión consigo a los hombres de todos los tiempos y lugares[92].

---

91 La situación del capítulo de la eclesiología (cap. IV), precediendo al capítulo dedicado a la justificación (cap. V), provocó la crítica severa del documento por parte de la Universidad de Tubinga, que, en el informe presentado sobre *Communio Sanctorum*, ratificó que es el evento de la fe el que constituye la comunión eclesial y no al contrario, como lo presenta CS (cfr. EVANGELISCHE-THEOLOGISCHE FAKULTÄT TÜBINGEN, «Stellungnahme zu "Communio Sanctorum"», *epd.D* 11 [2002] 6; 26). La crítica viene expuesta en el parágrafo 27 del documento, afirmando que: (a) se trata de una cuestión metodológica del texto, (b) afecta a la comprensión del origen de la Iglesia, entendida como aquella que condiciona la Palabra y los sacramentos (*unter Voraussetzung der Kirche*). Siendo así, la justificación no sería un evento de la fe que crea la comunidad de los creyentes (*die Rechtfertigung nicht als Geschehen der Glaubenskonstitution durch das Evangelium verstanden wird, welches zugleich die Glaubensgemeinschaft – die Kirche - schafft und erhält*) (cfr. EVANGELISCHE-THEOLOGISCHE FAKULTÄT TÜBINGEN, «Stellungnahme zu "Communio Sanctorum"», 8). Maffeis afirmará que esta crítica supone una dificultad, sea para la teología católica como para la evangélica, pues eleva a norma absoluta la formulación particular de la doctrina de la justificación, en contra del mismo K. Barth, que negaba que una formulación pudiera reflejar rigurosamente el mensaje cristiano de la salvación (cfr. A. MAFFEIS, ed., *Communio Sanctorum,* 28-29). El mismo presidente de VELKD, Dr. Friederich, caracterizaba esta postura de Tubinga como lamentable y como un rechazo a la comunicación y al diálogo (cfr. N. EGENDER, «*Communio Sanctorum.* L'Église comme communauté des saints», 501-502).

92 CS, 86. Aunque, como puede observarse, el texto no usa aquí el término sacramento para referirse a la Iglesia.

Desde este consenso, se aclara que la analogía realizada por el concilio Vaticano II al referirse a la Iglesia como sacramento «debe expresar la dependencia radical de la Iglesia del Dios uno y trino y su envío universal», que «la Iglesia no tiene su fundamento y su meta en sí misma», que «solo en y por Cristo, solo en y por el Espíritu Santo es la Iglesia eficaz medio de salvación», y que «la Iglesia, si bien es el cuerpo de Cristo, sin embargo no puede ser identificada sin más con Cristo»[93].

La postura luterana, por tanto, no niega el carácter salvífico instrumental de la Iglesia, pero en sentido derivado, en tanto que es *creatura* y *ministra Verbi,* mediadora de la Palabra y el sacramento, a través de los que el Espíritu Santo hace a los hombres santos.

Como el mismo documento expondrá, en la comprensión sacramental de la Iglesia hay que matizar algunas cuestiones: la distinción entre la actuación salvífica de Dios y la acción mediadora eclesial (derivada), la diferencia del uso del término sacramento referido a Cristo y los sacramentos y su aplicación a la Iglesia, y el riesgo de la identificación total Cristo-Iglesia, oscureciendo su realidad santa y pecadora[94].

Finalmente – siguiendo el método del consenso diferenciado – se ofrece una visión común del papel de la Iglesia en la obra de la salvación de Dios, como se expone en el siguiente párrafo del documento:

> 1. La Iglesia es creación de la Palabra (*creatura verbi*) y al mismo tiempo servidora de la Palabra (*ministra verbi*) que se le ha encomendado.
> 2. A través de toda su existencia la Iglesia es signo de la voluntad salvífica de Dios (cfr. también LG 1), que quiere que "todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad" (1Tim 2,4).
> 3. La Iglesia es, como mediadora de la Palabra y Sacramento, instrumento de la gracia.

93 CS, 87.
94 Cfr. CS, 88.

4. La Iglesia está sellada también en su esencia en su esencia por la recepción y la mediación de la Palabra y el sacramento.
5. La Iglesia permanece siempre sometida al Señor, y la salvación perdura también en el obrar de los dones de Dios en la Iglesia. En este sentido, hay que caracterizar la relación de Cristo y la Iglesia conjuntamente como unidad y distinción[95].

Encontramos, por tanto, en este documento un nexo entre la eclesiología de comunión, fundamento del consenso entre la Iglesia ortodoxa, católica, anglicana y luterana, y la cuestión de la sacramentalidad, como comunión que se realiza en la historia y en el mundo de forma visible. Y, por supuesto, la dimensión sacramental de la Iglesia sometida al principio crítico de la doctrina de la justificación, fundamental para la eclesiología luterana.

4. Conclusiones

El papel de la Iglesia en la obra de la salvación se sitúa al centro de la divergencia eclesiológica católico-luterana, explicitándose en la consideración de la Iglesia como sacramento.

El recorrido realizado por los distintos documentos de este diálogo bilateral nos remite continuamente a: la subordinación de la Iglesia al Evangelio, la consideración de esta como signo e instrumento respetando que Cristo es el único Sacramento y Mediador entre Dios y los hombres, el papel de la Iglesia como receptora de la salvación y mediadora de una salvación (*creatura et ministra Verbi*) que no tiene origen en ella, y una instrumentalidad desde la prioridad del ser sujeto pasivo. Aspectos todos ellos que quedan resumidos en el parágrafo 89 del documento *Communio Sanctorum,* que acabamos de exponer[96].

---

95 CS, 89.

96 Esclarecedor a este respecto puede resultar el documento francés *Consensus oecuménique* (1986) – aunque sea fruto del diálogo no solo con las Iglesias luteranas sino

El hecho, por tanto, de la cooperación de la Iglesia en la obra de la salvación, teniendo en cuenta todas las aclaraciones realizadas en los documentos, es aceptada tanto por católicos como por luteranos, que, siguiendo el método del consenso diferenciado, podría decirse que están de acuerdo en lo fundamental.

En la base de estos acuerdos eclesiológicos está la *Declaración conjunta de la doctrina de la justificación,* aunque la dificultad real y concreta continúa siendo su aplicación eclesiológica y – en nuestra opinión – el hecho de que se haya realizado desde posturas extremas.

A veces, los conflictos nos ayudan a descubrir el centro de los problemas. La crítica realizada por la Facultad de Tubinga tanto a la *Declaración conjunta* como a *Communio Sanctorum* nos descubre el punto de fricción entre ambas visiones eclesiológicas: la absolutización de la doctrina de la justificación, manifestada en la no aceptación por parte luterana de esta como "un criterio irrenunciable"[97] en lugar de – el criterio irrenunciable –. Postura que eclesialmente se traduce en el rechazo a que la Iglesia pudiera aparecer como previa al evento de la justificación en *Communio Sanctorum*[98].

Los últimos documentos del diálogo han intentado ampliar perspectivas partiendo de la eclesiología de comunión, compartida por las Iglesias católica, anglicana, ortodoxa y luterana. Intentando así equilibrar, como es el caso de *Communio Sanctorum*, la eclesiología de comunión con la sacramentalidad de la Iglesia desde la base del principio crítico de la justificación, habiendo recibido las críticas de la escuela de Tubinga ya mencionadas. ¿No sería posible una relectura de *Iglesia y justificación* – documento bien acogido en el campo luterano – a partir de la *Declaración conjunta*?

---

también con las Iglesias reformadas en Francia – en el que se plantea la comprensión de la instrumentalidad de la Iglesia en tanto que *sujet passif* de la gracia de Dios que deviene *suject actif* del don de Dios en modo ministerial (cfr. COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-PROTESTANT EN FRANCE, *Consensus oecuménique et difference fondamentale,* Paris 1987, 11-13).

97 Cfr. DJ, 18.

98 Cfr. EVANGELISCHE-THEOLOGISCHE FAKULTÄT TÜBINGEN, «Stellungnahme zu "Communio Sanctorum"», 27.

Cabría otra pregunta, partiendo de la metodología del consenso diferenciado: ¿una eclesiología fundamentada solo desde el principio de la justificación ha de conducir inevitablemente a una reducción de los demás contenidos eclesiológicos?[99]

De algo sí hemos de estar seguros: la comprensión de la sacramentalidad de la Iglesia vinculada a la doctrina de la justificación, y en el marco de la eclesiología de comunión, es clave hermenéutica de otras cuestiones eclesiológicas tales como la institucionalidad de los ministerios, la sucesión apostólica o el ministerio petrino. Aventurarnos a cuestiones accesorias sin haber resuelto la esencial divergencia nos conducirá inevitablemente al centro de un problema, que había quedado irresoluto.

99 Cfr. A. Maffeis, ed., *Communio Sanctorum*, 27. A este respecto W. Kasper recientemente se mostraba crítico frente a los teólogos que continuaban fundamentando su eclesiología al margen de la comunión trinitaria: «La teología protestante, marcada durante los primeros años del diálogo por el "renacimiento luterano" y por la teología de la palabra de Dios de Karl Barth, ahora ha vuelto a los motivos de la teología liberal. En consecuencia, constatamos que, en lo que atañe a la parte protestante, los fundamentos cristológicos y trinitarios que habían sido hasta ahora un presupuesto común, quedan a veces diluidos. Lo que considerábamos nuestro patrimonio común ha comenzado a deshacerse en muchos puntos como los glaciares en los Alpes» (W. Kasper, «Reflexiones sobre la situación ecuménica actual [23 noviembre 2007]», *OR* 48 [2007] 13).

Capítulo III

La sacramentalidad de la Iglesia en el diálogo católico-ortodoxo

1. Introducción

Al igual que el diálogo luterano-católico, el establecido entre la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa (bizantina o calcedonense) también tiene su origen en la celebración del concilio Vaticano II[1]. La presencia de observadores ortodoxos en el Concilio y la valoración de la Tradición oriental, así como la cancelación de la excomunión mutua entre el patriarca Atenágoras de Constantinopla y el papa Pablo VI en 1965[2], o el intercambio de visitas mutuas a Roma y Estambul, muestran un cambio de actitud entre ambas Iglesias.

El diálogo de la caridad establecido entre la Iglesia de Oriente y la de Occidente favoreció el paso a un diálogo presidido por la lealtad a

1 Diálogo previo puede considerarse los concilios de Lyon II (1274) y Florencia (1438-39) tras el cisma entre Oriente y Occidente. El primero, realizado puramente desde planteamientos occidentales; el segundo, desde un intercambio teológico latino-griego. En ambos casos, las fórmulas de unión respecto al *Filioque* y el primado de la sede de Roma no fueron acogidas en la práctica por el pueblo (cfr. K. Schatz, *Storia dei Concili,* Bologna 1999, 108-11; 144-148).

2 Cfr. EO I, 1140-1143.

la verdad y la comprensión mutua: el diálogo de la verdad o diálogo teológico[3].

Tras el restablecimiento de relaciones, se constituyeron en 1976 dos comisiones paralelas, una católica y otra ortodoxa, encargadas de preparar las líneas para el comienzo de un diálogo oficial. Ambas comisiones se reunieron en Roma en 1978 presentando un documento conjunto en el que se establecía el programa, el objetivo y la metodología del diálogo. Un año más tarde, el papa Juan Pablo II y el patriarca Dimitrios I anunciaron en Estambul el inicio del diálogo teológico en consonancia con el diálogo de la caridad, condición indispensable para el progreso en las relaciones entre ambas Iglesias[4].

La primera sesión plenaria de la comisión conjunta tendría lugar en 1980 en las islas de Patmos y Rodas, donde se adoptó el plan de diálogo a desarrollar en el futuro. Fruto de este proyecto son los distintos documentos aprobados en las sesiones plenarias de la Comisión Internacional Conjunta Ortodoxa-Católica[5]. Por su importancia a nivel eclesiológico, nos centraremos en *El misterio de la Iglesia y de la eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad* (Múnich, 1982)[6], *Fe, sacramentos*

---

3 Así lo exponen Pablo VI y el patriarca Atenágoras I en la declaración común de 1967 (cfr. EO I, 1145-1146). Esta distinción entre diálogo de la caridad y diálogo de la verdad o teológico se recogerá en diversos estudios: J.E. Desseaux, *Vingt siècles d'histoire oecuménique,* Paris 1983, 43-45; G. Bruni, *Quale ecclesiologia? Cattolicesimo e Ortodossia a confronto. Il dialogo ufficiale,* Milano 1999; A. Vletsis, «Quo vadis Ökumene? 40 Jahre Ökumenismusdekret und der orthodox-katholische Dialog», en C. Böttigheimer – H. Filser, ed., *Kircheneinheit und Weltverantwortung,* Regensburg 2006, 697-701.

4 Cfr. EO I, 1148-1149.

5 Cfr. EO I, 1150-1151. Para la historia del proceso, ver: C. Davey «Orthodox-Roman Catholic Dialogue», *OiC* 20 (1984) 346-364; G.R. Evans, «Orthodox and Roman Catholic Ecclesiology: the Recent Scene and the Residual Difficulties», *OiC* 30 (1994) 36-39; R.G. Roberson, «Orthodox-Roman Catholic Dialogue», en N. Lossky, ed., *Dictionary of the Ecumenical Movement,* Geneve 2002², 866-867.

6 Comisión Mixta Internacional de Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa, «El misterio de la Iglesia y de la eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad (Múnich 1982)», en EO I, 1152-1173 (orig. francés: «Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière de la Sainte Trinité», *Service d'information* 49 [1982/II-III] 115-120).

y unidad de la Iglesia (Bari, 1987)[7], *El sacramento del orden en la estructura sacramental de la Iglesia* (Valamo, 1988)[8] y *Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia* (Rávena, 2007)[9].

2. Múnich, 1982: El misterio de la Iglesia y de la eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad

Siguiendo el programa marcado en Rodas, la segunda sesión plenaria del diálogo, tenida en Múnich (30 junio – 6 julio, 1982), se centró en la descripción de la *natura* sacramental del misterio de la Iglesia y la eucaristía sobre la base de la teología trinitaria, dando como fruto un documento que servirá de marco eclesiológico para encuadrar las cuestiones a tratar en la siguientes etapas del diálogo.

El documento, titulado *El misterio de la Iglesia y de la eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad,* se divide en tres partes: en la primera, fundamenta la naturaleza sacramental de la Iglesia; en la segunda, describe la noción *koinonía* aplicada a la Iglesia y sus implicaciones, y en la tercera, se referirá a la comunión como unidad en la diversidad.

---

7 Comisión Mixta Internacional de Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa, «Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia (Bari 1987)», en EO II, 924-975 (orig. francés: «Foi, sacrements et unité de l'Église», *Service d'information* 64 [1987/II] 86-91).

8 Comisión Mixta Internacional de Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa, «El sacramento del orden en la estructura sacramental de la Iglesia (Valamo 1988)», en EO II, 976-1030 (orig. francés: «Le sacrement d'ordre dans la structure sacramentelle de l'Église», *Service d'information* 68 [1988/III-IV] 194-199).

9 Comisión Mixta Internacional de Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa, «Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia. Comunión eclesial, conciliaridad y autoridad (Rávena 2007)», *DiEc* 43 (2008) 307-323 (orig. inglés: «Ecclesiology and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church. Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority», *Information Service* 126 [2007/IV] 178-184).

2.1 Primera parte: hacia una fundamentación del misterio de la Iglesia

El misterio de la Iglesia queda definido en esta primera parte del documento por su vinculación, en primer lugar, al misterio de Cristo, que es el "Sacramento por excelencia" en función de su encarnación, muerte y resurrección, realizada por voluntad del Padre en el Espíritu Santo[10]. La sacramentalidad de la Iglesia, por tanto, no puede ser entendida al margen de la *natura* sacramental del misterio de Cristo, que es su modo (*tropos*) de existir y actuar en la historia desde pentecostés hasta la parusía, como lo expresa en este primer número del capítulo:

> Cristo, Hijo de Dios encarnado, muerto y resucitado, es el único que ha vencido al pecado y a la muerte. Hablar de la naturaleza sacramental del misterio de Cristo es evocar la posibilidad dada al hombre y, a través de él, al cosmos, de realizar la experiencia de la nueva creación, Reino de Dios, *hic et nunc,* por medio de las realidades sensibles y creadas. Tal es el modo (*tropos*) en el que la única Persona y el único acontecimiento de Cristo existen y operan en la historia desde Pentecostés hasta la Parusía[11].

En segundo lugar, el misterio de la Iglesia aparecerá íntimamente vinculado a la eucaristía, que se identifica con el misterio de Cristo, dándosenos como anticipo o pregustación del Reino. Así se observa en el párrafo segundo:

> (...) la Eucaristía existe como sacramento de Cristo mismo. (...) El sacramento del acontecimiento Cristo pasa así al sacramento de la Eucaristía. Sacramento que nos incorpora plenamente a Cristo[12].

10 Cfr. EO I, 1155.
11 EO I, 1153.
12 EO I, 1154.

La relación Iglesia-eucaristía es tal que ambas realidades son equiparables. Así se expresa, en la línea de la eclesiología eucarística, en el apartado 4 del documento:

> Cuando la Iglesia celebra la Eucaristía realiza "lo que ella es", cuerpo de Cristo (1Cor 10,17). Por el bautismo y la unción, en efecto, los miembros de Cristo son alcanzados por el Espíritu, incorporados a Cristo, pero por la Eucaristía, el acontecimiento pascual se dilata, haciéndose Iglesia[13].
> Así, por una parte, la Iglesia celebra la Eucaristía como expresión, en este tiempo, de la liturgia celeste. Mas, por otra parte, la Eucaristía edifica la Iglesia, en el sentido de que por ella el Espíritu de Cristo resucitado modela la Iglesia en cuerpo de Cristo. Por esto la Eucaristía es en verdad el Sacramento de la Iglesia, como sacramento del don total que el Señor mismo hace a los suyos y a la vez como manifestación y crecimiento del cuerpo de Cristo, la Iglesia[14].

La celebración eucarística es la dilatación del misterio pascual, que se hace Iglesia, y, por tanto, del acontecimiento Cristo, el Sacramento por excelencia. De modo que la Iglesia como sacramento se identifica con el misterio de Cristo, presente y actuante en la historia en modo sacramental, y con la eucaristía, que la manifiesta como cuerpo de Cristo y la edifica al ir siendo conformada por el Espíritu con el mismo Cristo.

En tanto que es sacramento de Cristo, la eucaristía-Iglesia es anticipación del Reino de Dios, porque ella, al incorporar a los creyentes a Cristo y, a través de él, al misterio de la Trinidad, realiza ya en este mundo el futuro escatológico al que está llamado el hombre y el cosmos:

---

13 EO 1, 1157.

14 EO 1, 1158.

1. Ella es la primacía de la vida eterna, el remedio de inmortalidad, el signo del Reino que vendrá[15].
2. (...) Por la comunión en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo, los fieles crecen en esta divinización misteriosa que realiza su morada en el Hijo y el Padre, por el Espíritu (n. 4b)[16].
3. (...) La Iglesia peregrinante celebra la Eucaristía sobre la tierra hasta que su Señor venga a poner de nuevo la realeza en manos de Dios Padre, a fin de que Dios sea todo en todos. Anticipa también el juicio del mundo y su transfiguración final[17].

La eclesiología – por ser el lugar en el que el hombre alcanza su divinización e incorporación al misterio de la Trinidad – quedará definida en relación con el misterio de Cristo y, por él, al misterio trinitario, a la liturgia eucarística, a la antropología y al *éschaton,* en tanto que anticipa el fin al que toda la realidad creada está llamada.

Todo este planteamiento eclesiológico ha de ser contemplado desde la perspectiva pneumatológica, de gran importancia para la teología ortodoxa. En el mismo documento se pone de manifiesto la vinculación del Espíritu Santo al misterio de Cristo: en la preparación de su venida por medio de los profetas y guiando al pueblo elegido, así como en su misma encarnación en el seno de la Virgen María, en su misión y manifestación de la obra salvífica en la muerte y resurrección de Jesucristo[18]. Por ello, se concluirá diciendo que «el sacramento de Cristo es también una realidad que solo puede existir en el Espíritu»[19].

La eucaristía y la Iglesia no pueden comprenderse sin el Espíritu Santo. Tras la resurrección, el Señor entra en la gloria, y, por el envío del Espíritu Santo en pentecostés, permanece en modo sacramental

15 EO I, 1154.
16 EO I, 1157.
17 EO I, 1158.
18 Cfr. EO I, 1155; 1159.
19 EO I, 1155.

en este mundo. Y «la Eucaristía y la Iglesia, cuerpo de Cristo, crucificado y resucitado, son el ámbito de las energías del Espíritu Santo»[20].

El Espíritu Santo es, por tanto, aquel que revela y manifiesta sacramentalmente a Cristo en la Iglesia, que es su cuerpo. Así se muestra en el momento del memorial (*anámnesis*) eucarístico, que actualiza la obra de la salvación, y en la *epíclesis*, que hace presente a Cristo en los dones sagrados[21].

«La Iglesia está perpetuamente en estado de *epíclesis*»[22] – dirá el documento – en tanto que en ella actúa continuamente el Espíritu Santo haciendo presente a Cristo en el mundo y permitiendo que los creyentes entren en comunión con él por la participación en un mismo pan y en un mismo cáliz, formando así su Cuerpo, la Iglesia.

Por ello, se podrá afirmar que, en la celebración eucarística, por la acción del Espíritu Santo, «la Iglesia manifiesta lo que es: el sacramento de la *koinonía*, la "morada de Dios con los hombres" (cf. Ap 21,4)»[23]. O, dicho de otro modo: «la celebración eucarística tomada en su conjunto hace presente el misterio trinitario de la Iglesia»[24]. Un aspecto sobre el que se ahonda en el segundo capítulo.

2.2 Segunda parte: la comunión eclesial reflejo de la koinonía trinitaria

Comienza describiendo la Iglesia como una realidad local (Iglesia local) manifestada en la asamblea eucarística como *synaxis* – eucarística. El misterio de la unidad se realiza en la pluralidad de los distintos miembros del único cuerpo de Cristo (cfr. 1Cor 10,15-17), que es comunión del Espíritu Santo que regenera la comunidad y supera toda división[25].

---

20 EO I, 1156.
21 Cfr. EO I, 1159.
22 EO I, 1159.
23 EO I, 1159.
24 EO I, 1160.
25 Cfr. EO I, 1161.

La comunión (*koinonía*) que se manifiesta en la asamblea eucarística tiene su modelo, origen y fin en el misterio de la Santísima Trinidad. Es esta *koinonía* trinitaria la que se comunica a los hombres en la Iglesia por la celebración de la eucaristía, en tanto que ella es, como se ha afirmado previamente, sacramento de la *koinonía* trinitaria. Será esta comunión que tiene su origen en el misterio de la Trinidad la que se refleje en toda la vida de la Iglesia, como se expresa en el segundo capítulo:

> Este misterio de la unidad en el amor de varias personas constituye propiamente la novedad de la *koinonía* trinitaria comunicada a los hombres, en la Iglesia, por la Eucaristía (...) Por eso la Iglesia encuentra su modelo, su origen y su fin en el misterio de Dios uno en tres personas. Más aún, la Eucaristía comprendida así a la luz del misterio trinitario constituye el criterio para el funcionamiento de la vida eclesial en su totalidad. Los elementos institucionales no deben ser más que un reflejo visible de la realidad mistérica[26].

La *koinonía* trinitaria, actualizada en la celebración eucarística como comunión eclesial, es descrita en el n. 2 del capítulo como *koinonía* escatológica, ya que realiza la novedad y la unidad de los últimos tiempos[27]; como *koinonía* kerigmática, por anunciar y actualizar en el Espíritu el *kerigma,* aunando indisociablemente Sacramento y Palabra[28]; y, por último, como *koinonía* ministerial y pneumática, pues cada uno de los miembros del cuerpo de Cristo, por el Espíritu Santo, según la vocación y la misión recibida en el bautismo, es responsable (ministro) de la comunión como respuesta al don del Dios trinitario[29].

Será en este mismo contexto de la *koinonía* en el que se sitúe el ministerio del obispo, es decir, vinculado a la asamblea eucarística

26 EO I, 1161.
27 Cfr. EO I, 1162.
28 Cfr. EO I, 1163.
29 Cfr. EO I, 1164.

y a la Iglesia local, como el que la preside en la comunión, discierne los carismas y vela por la concordia entre todos[30]. Él es el ministro de la unidad en la Iglesia y ministro de Cristo por realizar la unidad de su cuerpo[31]. De ahí la profunda comunión existente entre el obispo y la comunidad, es decir, entre la asamblea que celebra la eucaristía y aquel que la preside[32]. Al mismo tiempo, el ministerio del obispo inserta a la Iglesia en la comunión apostólica, pues él es sucesor y garante de la fe apostólica y será quien la haga entrar en comunión con todas las comunidades eucarístico-eclesiales[33], vinculando así catolicidad y apostolicidad.

2.3 Tercera parte: pluralidad en la unidad

La tercera parte del documento acentúa la unidad de la Iglesia de Dios: el cuerpo de Cristo es uno, sin que, por ello, la unidad niegue la pluralidad y la diversidad de la Iglesia, que se contienen dentro de la misma noción de *koinonía*[34].

Cada Iglesia local, que celebra la eucaristía en torno al obispo, no es parte distinta del cuerpo de Cristo, sino que cada asamblea eucarística manifiesta sacramentalmente la unidad de la Iglesia de Dios[35] en comunión con la fe apostólica y, por tanto, en comunión con las otras Iglesias locales, que, sin negar su diversidad y particularidad, se reconocen en la misma fe y celebran el mismo memorial eucarístico en fidelidad a la tradición apostólica. Se experimenta así, en la Iglesia, la catolicidad en el tiempo —como la denomina el documento— y, lo que podríamos denominar, una catolicidad espacial en el reconocimiento mutuo de la verdad e integridad de las otras Iglesias[36].

30 Cfr. EO I, 1165.
31 Cfr. EO I, 1166.
32 Cfr. EO I, 1167.
33 Cfr. EO I, 1168-1169.
34 Cfr. EO I, 1171.
35 Cfr. EO I, 1170.
36 Cfr. EO I, 1172. El profesor de Tesalónica G. Martzelos distingue en el

El documento deja abiertas distintas cuestiones a tratar en el futuro: la cuestión del *episkopé* de la Iglesia universal, la comunión en la fe y los sacramentos y la práctica de la conciliaridad[37].

3. Bari, 1987: Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia

En la cuarta reunión plenaria de la comisión mixta católico-ortodoxa (Bari, 9-16 junio, 1987) es aprobado el segundo documento del diálogo oficial entre ambas Iglesias: *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia.* Un texto que se inserta en el plan de diálogo teológico establecido en Rodas, y que ha de ser leído en continuidad con el *Documento de Múnich* (1982) y las claves eclesiológicas de la *koinonía* sacramental eucarística en él expuestas[38].

El documento, estructurado en dos capítulos precedidos por una introducción, muestra que la unidad de la Iglesia – entendida a partir de la comunión entre las Iglesias locales – supone necesariamente la comunión en la fe y en la vida sacramental, especialmente en la eucaristía, pues «en la Iglesia, los sacramentos son el lugar por excelencia en el que es vivida, transmitida y profesada la fe»[39].

En el primer capítulo ("Fe y comunión en los sacramentos"), se abordan las cuestiones fundamentales en orden a alcanzar la unidad entre las dos Iglesias, es decir, la necesidad de la profesión de una fe común,

documento entre la catolicidad temporal y local, no expresada esta última como tal en el documento. Y dirá que el *Documento de Múnich* compone un himno sobre la sagrada eucaristía y su significado para la unidad y catolicidad de la Iglesia (cfr. G. Martzelos, «Einheit und Katholizität der Kirche im theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche», *OrthFor* 23 [2009] 42).

37 Cfr. EO I, 1173.

38 Cfr. J. Corbon, «Notes de lecture du document de Bari, 1987», *POC* 38 (1988) 100.

39 EO II, 936. Más adelante, en el mismo documento, al referirse a la misión de los obispos en relación con la fe y los sacramentos se afirmará: «La comunión en la fe y la comunión en los sacramentos no son dos realidades distintas. Son dos aspectos de una única realidad que el Espíritu Santo promueve, acrecienta y salvaguarda en sus fieles» (EO II, 959).

que, como acontecimiento eclesial[40], tenga una expresión sacramental-litúrgica por la que el hombre acceda al misterio de Cristo y a la plenitud de la salvación en el Espíritu Santo[41]. Tal comunión, formulada en los símbolos de la fe es expresada de una forma privilegiada en la celebración de la eucaristía[42], sin que se niegue, por esto, una legítima diversidad en su formulación que no rompa la *koinonía* entre las Iglesias locales[43]. Hará referencia a la realidad de los concilios, en los que los obispos, conducidos por el Espíritu Santo, expresan la verdad de la fe de la Iglesia[44], apuntándose, así, una cuestión que no será tratada hasta el 2007 en el *Documento de Rávena*: la conciliaridad y la autoridad[45].

El segundo capítulo ("Los sacramentos de la iniciación cristiana: su relación con la unidad de la Iglesia") presenta los sacramentos de la iniciación cristiana como una unidad, tal como ha continuado en la práctica litúrgica de la Iglesia ortodoxa[46], a diferencia de la Iglesia occidental, que, por motivos pastorales[47], ha separado la confirmación y la ha situado con anterioridad a la eucaristía[48].

---

40 Cfr. EO II, 925.

41 Cfr. EO II, 929-930.

42 Cfr. EO II, 941-942. Una de las críticas vertidas sobre el documento ha sido la escasa referencia al bautismo y su vinculación a la formulación de la fe (Símbolo) – tal y como está testimoniado en la Iglesia primitiva –, poniendo, sin embargo, todo el énfasis en la celebración eucarística (cfr. J.Z. Skira, «Ecclesiology in the International Orthodox-Catholic Ecumenical Dialogue», *GOTR* 41 [1996] 367). En el documento, efectivamente, solo un párrafo está dedicado a la vinculación fe-bautismo (cfr. EO II, 943), cuando es por el bautismo por el que los cristianos son incorporados a la Iglesia, cuerpo de Cristo, y a la comunidad salvífico-escatológica, siendo este un sacramento que une a todos los cristianos.

43 Cfr. EO II, 944-956.

44 Cfr. Cfr. EO II, 947; 950.

45 Cfr. J.Z. Skira, «Ecclesiology in the International Orthodox-Catholic Ecumenical Dialogue», 368; G. Martzelos, «Einheit und Katholizität der Kirche im theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche», 44.

46 Cfr. EO II, 960-961; 970.

47 Es importante esta precisión pastoral, pues se afirma que tal práctica no afecta ni muestra una diferencia en la comprensión teológica del proceso de iniciación cristiana, por parte de Occidente (cfr. EO II, 969).

48 Cfr. EO II, 972-973.

No supone el documento una gran aportación a la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia[49], aunque hay algunos aspectos destacables que sitúan el documento en continuidad con la concepción sacramental de la Iglesia expuesta en el *Documento de Múnich* (1982), y que ahora enumeramos.

En primer lugar, la identificación de la Iglesia con el modo sacramental de existencia y actuación de Cristo en la historia, centrada especialmente en la celebración de la eucaristía, sacramento del misterio de Cristo –como se exponía en *Múnich*[50] –, queda reiterada en *Bari* al afirmar que «en la celebración de los sacramentos, cada Iglesia local traduce su naturaleza profunda»[51], que consiste en hacer presente el misterio que celebra, es decir, el misterio de Cristo que la constituye como cuerpo de Cristo por la acción del Espíritu Santo[52].

La Iglesia –asamblea eucarística– hace presente en la historia el misterio de Cristo y lo comunica. No se transmite a sí misma, sino que su ser sacramental está en función del misterio de Cristo, pues –como dirá *Bari*– «la Iglesia solo puede transmitir lo que la hace existir»[53].

En segundo lugar, también este documento pondera la idea de la identificación de la Iglesia con la *synaxis* eucarística[54], aunque añadirá un matiz: puede ser considerada mediación, en tanto que, en la celebración de la eucaristía, el Señor realiza sacramentalmente la

---

49 Suponemos que la escasa aportación a la cuestión de la naturaleza sacramental de la Iglesia del documento hizo que C. Simoni no la tuviera presente en la tesis presentada en el Pontificio Ateneo Antonianum sobre esta cuestión (cfr. *Chiesa-sacramento. Analisi di una categoria conciliare in prospettiva ecumenica,* Roma 1994). Así como tampoco lo hace J. Sity en su reciente artículo, «La "sacramentalità" della Chiesa nella riflessione ecumenica», *SE* 26 (2008) 245-266.

50 Cfr. EO I, 1154; 1157-1158.

51 EO II, 946.

52 Cfr. EO II, 929.

53 EO II, 930.

54 Cfr. *Documento de Múnich,* II,1, en EO I, 1161.

obra de la salvación (n. 17)[55], una salvación que ella comunica y que introduce al hombre en la plenitud de la salvación en Cristo (n. 15)[56].

Tal identificación de la Iglesia con la celebración eucarística, fundamento de la eclesiología eucarística, hace que no podamos obviar la definición de sacramento que se nos ofrece en el n. 16 de este documento:

> Todo sacramento de la Iglesia confiere la gracia del Espíritu Santo por ser, de modo indisociable, signo que rememora lo que Dios realizó en el pasado, signo que anuncia y anticipa el cumplimiento escatológico. Así, en la celebración sacramental, la Iglesia manifiesta, ilustra, confiesa su fe en la unidad del designio de Dios[57].

En ella se subraya la categoría de signo, sin mencionar la categoría instrumento o mediación, que –como hemos visto– se podría considerar sobreentendida en la comprensión de la celebración eucarística[58].

4. Valamo, 1988: El sacramento del Orden en la estructura sacramental de la Iglesia

Este tercer documento de la comisión mixta fue aprobado en la quinta sesión plenaria (Uusi Valamo, Finlandia, 19-27 junio, 1988), y, en coherencia con los dos documentos anteriores, se refiere a la cuestión del ministerio ordenado en la estructura sacramental de la Iglesia,

---

55 Cfr. EO II, 940.

56 Cfr. EO II, 938.

57 EO II, 939. Se observa así la relación con la comprensión de la Iglesia en el designio salvífico manifestada en los textos de *Fe y Constitución,* como hemos expuesto más arriba.

58 Desde esta misma perspectiva lo considera la anglicana G.R. Evans en referencia al *Documento de Múnich,* en el que aparece la noción de signo del Reino y anticipo de la vida eterna, aunque no haga mención a la instrumentalidad (cfr. «Orthodox and Roman Catholic Ecclesiology: the Recent Scene and the Residual Difficulties», *OiC* 30 [1994] 43).

destacando la importancia de la sucesión apostólica para la santificación y la unidad del pueblo de Dios[59].

Cuatro partes y una introducción conforman la estructura del documento. El primer capítulo ("Cristo y el Espíritu Santo") destaca la íntima relación entre el ser y la misión del Hijo y el Espíritu Santo, y cómo esta relación se refleja en la vida de la Iglesia, en concreto en la comprensión del ministerio eclesial. El segundo capítulo ("El sacerdocio en la economía de la salvación") subraya el único sacerdocio de Cristo y el carácter sacerdotal de la Iglesia. El tercer capítulo ("El ministerio del obispo, del presbítero y el diácono") describe, desde la *synaxis* eucarística, la tríada ministerial en relación con la Iglesia local y la comunión con las otras Iglesias. Y el cuarto capítulo ("La sucesión apostólica") está dedicado a la cuestión de la sucesión apostólica desde la perspectiva de la comunión en la fe, la comunión entre las Iglesias locales y su ejercicio conciliar, apuntándose, además, un tema de divergencia para el futuro de las discusiones: el primado del obispo de Roma.

En continuidad con el marco eclesiológico expuesto en *Múnich* (1982), el presente documento es de gran importancia en la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia. El mismo título se refiere a la estructura sacramental de la Iglesia y llega a afirmar que ella «es por sí misma el sacramento por excelencia»[60]. Una expresión que llama la atención, ya sea por afirmar que es – por sí misma –, como por aplicarle a la Iglesia la misma categoría que el *Documento de Múnich* había usado cristológicamente (sacramento por excelencia)[61]. Exponemos ahora el marco de comprensión en el que hay que situar tal definición de la Iglesia en el conjunto del *Documento de Valamo*.

Ya desde la introducción, la Iglesia es considerada como el lugar de la presencia escatológica de Cristo en la historia, por la que este,

59 Cfr. EO II, 976.
60 EO II, 997.
61 Cfr. EO I, 1155.

gracias al Espíritu Santo –íntimamente unido a Cristo[62]– realiza la obra de la salvación en el mundo[63]. Y, al referirse a la ministerialidad de la Iglesia en el n. 5 lo hará en los siguientes términos, indicando la subordinación de la Iglesia a Cristo:

> Puesto que Cristo está presente en la Iglesia, es su ministerio el que se realiza en ella. El ministerio en la Iglesia no viene, pues, a sustituir al ministerio de Cristo. Tiene en él su fuente. Dado que el Espíritu enviado por Cristo vivifica la Iglesia, el ministerio solo es fructífero por la gracia del Espíritu Santo[64].

Se trata de una perspectiva de la estructura sacramental de la Iglesia que está en consonancia con la afirmación del modo sacramental de estar y actuar de Cristo en la historia desde pentecostés hasta la parusía, al que hacía referencia el *Documento de Múnich*[65], *y* sobre la que insiste *Valamo* al considerar la sacramentalidad del ministerio eclesial:

Esta es la novedad del ministerio de la Iglesia: Cristo, servidor de Dios para la humanidad, está presente por el Espíritu en la Iglesia, su cuerpo, del que no puede ser separado. Pues él es "el primero de muchos hermanos". Es necesario comprender la obra de Cristo de esta forma sacramental en la historia desde Pentecostés hasta la Parusía. El ministerio de la Iglesia en cuanto tal es sacramental[66].

La presencia sacramental de Cristo en la Iglesia es escatológica, pues el Espíritu Santo revela ya en el mundo, a través de las realidades sensibles, la presencia del Reino en la creación[67]. Por ello, afirmará

62 Cfr. EO II, 978.
63 Cfr. EO II, 979.
64 EO II, 980.
65 Cfr. EO I, 1153.
66 EO II, 984.
67 Cfr. EO II, 985.

el documento que la *natura* sacramental de todo ministerio se vincula a la realidad escatológica del Reino, que tiene su raíz en el hecho de que Cristo está presente en la Iglesia de modo sacramental, como se constata en los párrafos 11 y 12:

> Este ministerio eclesial es de naturaleza sacramental. Con la palabra sacramental se pretende subrayar aquí que todo ministerio está vinculado a la realidad escatológica del Reino. La gracia del Espíritu Santo, como prenda del mundo futuro, surge de la muerte y de la resurrección de Cristo y se ofrece de modo sacramental por medio de realidades sensibles (…). Esta visión de la sacramentalidad del ministerio tiene sus raíces en el hecho de que Cristo se hace presente en la Iglesia por medio del Espíritu que él mismo ha enviado a la Iglesia[68].

> Esta naturaleza del ministerio eclesial se manifiesta además en el hecho de que todos los ministerios tienen como fin servir al mundo para llevarlo a su verdadera meta: el reino de Dios. Al constituir la comunidad escatológica, como cuerpo de Cristo, el ministerio de la Iglesia responde a las necesidades del mundo[69].

De donde podemos concluir que la comunidad escatológica, la Iglesia, cuerpo de Cristo, hace presente a Cristo sacramentalmente en la historia, siendo esta una anticipación del Reino escatológico, y que en su manifestación, como comunidad escatológica, sirve al mundo para alcanzar su meta: el Reino. O, usando otras palabras, se podría afirmar que la Iglesia, por ser una realidad sacramental, es signo que realiza y hace presente el Reino, e instrumento en la obra de la salvación de Dios.

Sin embargo, la instrumentalidad de la Iglesia y su papel mediador salvífico habría que situarlos en el marco del capítulo segundo del documento – "El sacerdocio en la economía de la salvación" –, fundado

68 EO II, 986.
69 EO II, 987.

sobre el sacerdocio de Cristo, único gran Sacerdote, único mediador de la nueva Alianza[70], que restablece la comunión de los hombres con Dios[71].

La presencia escatológica de Cristo en la Iglesia por el Espíritu Santo, que él ha enviado[72], es el fundamento del sacerdocio de todos los miembros de la Iglesia, que participan del único Sacerdocio de Cristo. Y algunos de los miembros del pueblo, los apóstoles, cuyos sucesores son los obispos asistidos por los presbíteros y diáconos, han recibido la autoridad y el poder para hacer presente a Cristo sacerdote en medio de la Iglesia[73]. Un ministerio que se transmite en la Iglesia por la ordenación, y que la hace vivir en fidelidad a sus orígenes, es decir, la hace ser apostólica[74].

En virtud de la presencia sacramental-escatológica de Cristo Sacerdote en su Iglesia, se puede decir que «en el seno de este sacramento que es la Iglesia, encuentra su sitio el sacerdocio conferido por la ordenación, dado a la Iglesia»[75]. Es decir, que –como el mismo título del documento indica– el sacramento del orden se encuadra en la estructura sacramental de la Iglesia.

Y así hemos llegado a la afirmación explícita de la Iglesia como sacramento, por dos veces realizada en el número 23, como acabamos de ver, pero también empleada en el número 22, como hemos apuntado más arriba:

> La Iglesia, en la que actúa la gracia de Dios, es por sí misma sacramento por excelencia, la manifestación anticipada de las realidades últimas, la primicia del reino de Dios, de la gloria de Dios Padre, del *éschaton* en la historia[76].

---

70 Cfr. EO II, 991.

71 Cfr. EO II, 990.

72 Cfr. EO II, 992.

73 Cfr. EO II, 993.

74 Cfr. EO II, 994-995. Se aborda esta cuestión con mayor amplitud en el capítulo III del documento.

75 EO II, 997.

76 EO II, 997.

Desde este trasfondo teológico se ha de interpretar la expresión sobre la Iglesia – por sí misma sacramento por excelencia –, en virtud de la presencia escatológica de Cristo en ella y como manifestación y anticipación del Reino de Dios. Aunque, bien es cierto, que, para evitar interpretaciones erróneas en el diálogo ecuménico – especialmente con el mundo protestante – la expresión – por sí misma – podría haber sido suprimida sin afectar al contenido del texto.

Nos queda apuntar, finalmente, la referencia a la eucaristía, *koinonía* litúrgica – según los fundamentos de la eclesiología eucarística – en la que la Iglesia se manifiesta en plenitud[77] – como afirmaba el *Documento de Múnich* y se reitera en *Valamo* – y desde donde adquiere sentido el ministerio sacerdotal del obispo, el presbítero y el diácono, dentro de la estructura sacramental de la Iglesia como sacramento de la *koinonía* trinitaria[78].

5. Rávena, 2007: Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia

Tras un período de dificultades entre la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa, marcado por el problema del uniatismo[79], en la vigésima

77 Cfr. EO II, 999-1018.

78 Cfr. EO I, 1159.

79 El problema del uniatismo, vinculado históricamente al proselitismo, supuso una ruptura dentro de las Iglesias ortodoxas, causado por aquellas que se unían a Roma aun conservando el rito ortodoxo. Con la caída del comunismo en Europa, se produjo también el resurgir de las Iglesias uniatas (Ucrania, Rumanía) y se abrieron de nuevo las heridas y la desconfianza hacia las intenciones del ecumenismo de la Iglesia católica. Esto provocó una crisis en el diálogo ortodoxo-católico. Fruto de las discusiones de este período son el *Documento de Balamand* (1993) y el *Documento de Baltimore* (2000), en los que se reconoce el derecho a existir de estas Iglesias y se rechaza el uniatismo como método para alcanzar la unidad. A partir de ahora, la Iglesia de Oriente y Occidente se considerarán "Iglesias hermanas", expresión usada por Pablo VI en el diálogo con el patriarca Atenágoras, y que vendrá recogida en el decreto conciliar sobre el ecumenismo (cfr. UR 14). Juan Pablo II utilizará la expresión en su encíclica de 1985 *Slavorum Apostoli* (n. 27) y la de 1995, *Ut unum sint* (n. 55-58), para hacer frente al problema del uniatismo. Sobre esta cuestión: R.F. TAFT, «The problem

sesión plenaria de la comisión mixta internacional, tenida en Rávena del 8 al 15 de octubre de 2007, se aprueba este documento en continuidad con el plan de diálogo delineado en Rodas (1980). Retomando la propuesta del final del *Documento de Valamo* (1988), en Rávena se abordan las cuestiones de la conciliaridad y la autoridad en la Iglesia (cap. I: "Los fundamentos de la conciliaridad y de la autoridad"), y su ejercicio a nivel local, regional y universal (cap. II: "La triple actualización de la conciliaridad y de la autoridad").

Tal y como afirma F. Bouwen, miembro de la comisión mixta internacional por parte católica, la sesión de Rávena (2007) es inseparable de la sesión de Belgrado (2006), en la que se retomaba el texto que se había preparado en 1990 para continuar con el diálogo teológico, insistiendo en el espíritu de Rodas y su orientación original, pues la mayoría de los miembros de la comisión no habían participado en la sesión de Rodas[80].

Las dos partes que componen el documento están precedidas por una introducción, en la que se enmarca la actual discusión en el conjunto de los diálogos entre ambas Iglesias, y se presenta la cuestión de la conciliaridad-autoridad en el esquema eclesiológico trazado por el *Documento de Múnich* (1982):

> 3. Sobre la base de estas afirmaciones comunes de nuestra fe, debemos ahora sacar las consecuencias eclesiológicas y canónicas que fluyen de la naturaleza sacramental de la Iglesia. Puesto que la Eucaristía constituye, a la luz del misterio trinitario, el criterio de vida eclesial en su integridad, ¿cómo las estructuras institucionales visibles reflejan el misterio de esta *koinonía*? Puesto que la Iglesia una y santa se hace efectiva en cada una de las Iglesias locales que celebran la Eucaristía y

of 'Uniatism' and the 'Healing of Memories'. Anamanesis not Amnesia», *Logos* 41-42 (2000) 155-196; W. Kasper, *Caminos de unidad. Perspectivas para el ecumenismo,* Madrid 2008, 136-144; A. Musoni, «Chiese sorelle», en G. Calabrese – P. Goyret, ed., *Dizionario di ecclesiologia,* Roma 2010, 202-209.

80 Cfr. F. Bouwen, «Ravenna 2007 dans la marche du dialogue théologique catholique-orthodoxe», *Ist.* 53 (2008) 270-271.

> al mismo tiempo en la *koinonía* de todas las Iglesias, ¿cómo la vida de las Iglesias manifiesta esta estructura sacramental?[81]

Una vez más, todas las discusiones se encuadran en la *natura* sacramental de la Iglesia, que brota de la eucaristía, en la que se refleja el misterio de la *koinonía* trinitaria, tal y como se describía en *Múnich.* Tal inserción de las distintas cuestiones tratadas en el diálogo católico-ortodoxo en la eclesiología eucarístico-trinitaria se reiterará en el párrafo siguiente. En este caso, el documento propone aclarar la relación conciliaridad-autoridad en el marco de la relación constitutiva unidad-multiplicidad entre las Iglesias locales, en estos términos:

> 4. Unidad y multiplicidad, la relación entre la Iglesia una y las numerosas Iglesias locales, en cuanto relación constitutiva de la Iglesia, plantea también la cuestión de la relación entre la autoridad inherente a cada institución eclesial y la colegialidad que surge del misterio de la Iglesia como comunión[82].

La conciliaridad, en la que hay que situar la autoridad en la Iglesia, brota, por tanto, del misterio de la Iglesia como comunión. Un párrafo que se puede considerar en estrecha relación con el n. 1 del segundo capítulo del *Documento de Múnich*:

> Por eso la Iglesia encuentra su modelo, su origen y su fin en el misterio de Dios uno en tres personas. Más aún, la Eucaristía comprendida a la luz del misterio trinitario constituye el criterio para el funcionamiento

---

81 COMISIÓN MIXTA INTERNACIONAL DE DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA ROMANA Y LA IGLESIA ORTODOXA, «Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia. Comunión eclesial, conciliaridad y autoridad (Rávena 2007)», *DiEc* 43 (2008) 308-309.

82 COMISIÓN MIXTA INTERNACIONAL DE DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA ROMANA Y LA IGLESIA ORTODOXA, «Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia (Rávena 2007)», 309.

de la vida eclesial en su totalidad. Los elementos institucionales no deben ser más que un reflejo visible de la realidad mistérica[83].

En esta misma línea se ha de estudiar el capítulo primero, en el que se fundamenta la conciliaridad y la autoridad desde la base de la Escritura y la Tradición.

Así, el documento considerará, en primer lugar, la conciliaridad-sinodalidad (en la teología rusa *sobornost*[84]*)* desde el fundamento del misterio de la Trinidad, que se refleja en la conciliaridad y que se manifiesta en la eucaristía, donde se edifica en unidad y diversidad el cuerpo de Cristo[85]. De ahí que la dimensión conciliar pertenezca a la misma *natura* de la Iglesia[86]. Y, en segundo lugar, vinculará la autoridad a la estructura esencial de la Iglesia, como comunión, al servicio (*diakonía*) de la que se ha de considerar toda autoridad y regulación canónica en la Iglesia[87].

---

83 EO I, 1161.

84 El mismo documento hace referencia a esta terminología eslava por su sentido más amplio, que equivale a catolicidad, conciliaridad, colegialidad, que fue introducida como neologismo – sin traducción – por A. Khomiakov (1804-1860), para significar la unidad y la libertad en el amor. Posteriormente, Bulgakov (1871-1944) realizaría una traslación del término por conciliaridad, unanimidad y sinfonía; y P. Florovsky (1893-1979) se referiría a esta categoría como sinónimo de catolicidad. Ha sido en Occidente, por influencia de Congar, donde este término ha desembocado en colegialidad (cfr. E.G. Farrugia, «Sobornost'», en Id., ed., *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano,* Roma 2000, 714-715; S. Hackel, «Sobornost», en N. Lossky, ed., *Dictionary of the Ecumenical Movement,* Geneve 2002², 1042-1044).

85 Cfr. Comisión Mixta Internacional de Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa, «Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia (Rávena 2007)», 310.

86 «10. Esta dimensión conciliar de la vida de la Iglesia pertenece a lo más profundo de su naturaleza. Es decir, está fundada en la voluntad del mismo Cristo para sus discípulos (cfr. Mt 18,15-20), incluso si sus realizaciones canónicas están necesariamente determinadas también por la historia y por el contexto social, político y cultural» (Comisión Mixta Internacional de Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa, «Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia [Rávena 2007]», 311).

87 Cfr. Comisión Mixta Internacional de Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa, «Consecuencias eclesiológicas y canónicas de

El capítulo segundo comienza con una pregunta que nos da la clave de comprensión para situar la sinodalidad y la autoridad de la Iglesia en sus distintos niveles, como expresión y manifestación de la *koinonía* trinitaria:

> 17. Una vez que han sido indicados los fundamentos de la conciliaridad y de la autoridad en la Iglesia, y habiendo apuntado la complejidad de los contenidos de dichos términos, debemos ahora responder a las siguientes cuestiones: ¿cómo los elementos institucionales de la Iglesia expresan de modo visible y sirven al misterio de la *koinonía*?, ¿cómo las estructuras canónicas de la Iglesia expresan su vida sacramental?[88]

Y se estudiará la conciliaridad a nivel local, regional y universal, así como la autoridad, siempre en vinculación a la sinodalidad y nunca al margen de ella. Será, sobre todo a este nivel regional y universal, donde se encuentren las mayores divergencias entre ambas Iglesias. A nivel regional, por la equiparación de las conferencias episcopales en la Iglesia latina a los patriarcados de la Iglesia ortodoxa[89]. Y a nivel universal, por la forma de entender ambas Iglesias el papel del obispo de Roma en la comunión de todas las Iglesias. Una cuestión que está siendo trabajada actualmente por la Comisión Mixta Internacional[90],

---

la naturaleza sacramental de la Iglesia (Rávena 2007)», 313-314.

88 Comisión Mixta Internacional de Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa, «Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia (Rávena 2007)», 314.

89 Cfr. Comisión Mixta Internacional de Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa, «Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia (Rávena 2007)», 318.

90 Según F. Bouwen, la comisión mixta ha comenzado la siguiente etapa del diálogo con el tema: *El rol del obispo de Roma en la comunión de la Iglesia durante el primer milenio.* Al que seguirá el estudio del rol del obispo de Roma en el segundo milenio, que será sometido a una Comisión de coordinación para elaborar el próximo documento de estudio (cfr. F. Bouwen, «Ravenna 2007 dans la marche du dialogue théologique catholique-orthodoxe», 281-282). Este fue el tema de estudio en la sesión de diálogo teológico internacional católico-ortodoxo en Viena [19-26 septiembre, 2010], en la que

y que encuentra en el *Documento de Rávena* una de las claves básicas para el futuro del diálogo:

> 43. Primado y conciliaridad son mutuamente interdependientes. Por eso el primado en los diferentes niveles de la vida de la Iglesia, local, regional y universal, debe ser siempre considerado en el contexto de la conciliaridad, y, del mismo modo, la conciliaridad en el contexto del primado[91].

6. Conclusiones

El *Documento de Múnich* (1982) orienta la reflexión eclesiológica en el diálogo entre católicos y ortodoxos, y resulta fundamental para delinear la concepción sacramental de la Iglesia en que se enmarcan los próximos documentos del diálogo[92]. Las siguientes claves

---

se estudió el papel del obispo de Roma como sucesor de Pedro, su papel en períodos de crisis en la comunión eclesial y los factores no teológicos de su configuración. Uno de los aspectos sobre el que se ha hecho hincapié ha sido sobre la relación sinodalidad-primado, de modo que, para la siguiente sesión de trabajo de la comisión, se propuso estudiar los factores puramente teológicos de la cuestión (cfr. COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, «Vienne: 12e session internationale du dialogue théologique catholique-orthodoxe», *SOP* 352 [2010] 1-2).

91 COMISIÓN MIXTA INTERNACIONAL DE DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA ROMANA Y LA IGLESIA ORTODOXA, «Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia (Rávena 2007)», 322. Esta complementariedad primado-conciliaridad fue valorada positivamente y considerada un progreso en el diálogo tanto por el cardenal W. Kasper como por el metropolita de Pérgamo, I. Zizioulas, a pesar de que ambos lamentasen la falta en el diálogo del Patriarcado de Moscú, cuya delegación abandonó la reunión el primer día debido a la presencia de una delegación de la Iglesia ortodoxa de Estonia, a la que el Patriarcado de Constantinopla había declarado autónoma en 1996, siendo territorio canónico del Patriarcado de Moscú (cfr. F. BOUWEN, «Ravenna 2007 dans la marche du dialogue théologique catholique-orthodoxe», 277-279; T. POTT, «Le document de Ravenne. Présentation et texte», *Irén.* 80 [2007] 578-579)

92 J. Corbon pone de manifiesto la relevancia de este documento, pues es la primera vez en la historia que obispos y teólogos católicos y ortodoxos se pronuncian

resultan fundamentales en esta descripción sacramental de la *natura* de la Iglesia:

- La definición del misterio de la Iglesia con relación a Cristo, el Sacramento por excelencia, en virtud de la encarnación, muerte y resurrección, que continúa actuando en la historia en modo (*tropos*) sacramental[93].
- La vinculación de la Iglesia a la eucaristía, sacramento de Cristo, dilatación del misterio pascual, en el que la Iglesia realiza lo que ella es: cuerpo de Cristo[94].
- La conexión con el misterio de la Trinidad, pues en la eucaristía, Cristo incorpora a los creyentes, por la acción del Espíritu Santo, a la vida divina, siendo por ello la celebración eucarística signo del Reino escatológico o primacía de la vida eterna[95]
- La definición de la Iglesia desde la noción *koinonía* unida a la de sacramento (*le sacrement de la koinonía trinitaire*) como categorías que vinculan el misterio de la Trinidad, la celebración eucarística, la Iglesia en su dimensión histórica y el futuro escatológico del Reino[96].

Los siguientes documentos que hemos estudiado se encuadran en esta concepción de la naturaleza sacramental de la Iglesia. Así, la comunión sacramental se expresa – según el *Documento de Bari* (1987) – como comunión en la fe y en la vida sacramental, y – según el *Documento de Valamo* (1988) – en el ministerio ordenado, que se describe

acerca de la sacramentalidad de la Iglesia (cfr. J. CORBON, «Notes de lecture du Document de Bari, 1987», *POC* 38 [1988] 100).

93 Cfr. EO I, 1153; 1155.

94 Cfr. EO I, 1157-1158.

95 Cfr. EO I, 1154; 1157.

96 «El Espíritu Santo pone en comunión con el cuerpo de Cristo a aquellos que participan de un mismo pan y de un mismo cáliz. A partir de ahí, la Iglesia manifiesta lo que es: el sacramento de la *koinonía* trinitaria, la "morada de Dios con los hombres"» (cf. *Ap.* 21,4)» (EO I, 1159).

desde la *synaxis* eucarística. La conciliaridad y la autoridad en la Iglesia brotan igualmente de esta estructura sacramental, como se trata en el *Documento de Rávena* (2007).

Una cuestión del *Documento de Valamo* (1988) aparece como problemática en el diálogo ecuménico, especialmente con el mundo protestante: el uso de la expresión "por sí misma sacramento por excelencia" referida a la Iglesia[97]. Sorprendente, sea por usar "sacramento por excelencia", empleado en el *Documento de Múnich* para Cristo, como el hecho de resaltar "por sí misma".

Analizando detalladamente el contexto en el que aparece en el documento, se podría concluir que la Iglesia no es sacramento independientemente de Cristo, sino en virtud de la presencia escatológica de Cristo en ella y de la acción del Espíritu Santo, la actuación en ella de la gracia de Dios, y la manifestación y anticipación del reino de Dios, especialmente en la celebración eucarística.

Salvando esta aclaración, se podría decir, que existe una convergencia entre católicos y ortodoxos en la concepción sacramental de la *natura* de la Iglesia, al menos en su planteamiento de fondo[98]. La dificultad llega en la aplicación práctica de estos principios, como la cuestión de la conciliaridad y el primado, actualmente en discusión dentro del diálogo entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa.

97 Cfr. EO II, 997.

98 Cfr. C. Simoni, *Chiesa-sacramento. Analisi di una categoria conciliare in prospettiva ecumenica*, 61-62. G. Martzelos resaltará el hecho de que tanto católicos como ortodoxos comparten una eclesiología eucarística común construida sobre elementos dogmáticos compartidos, que emanan de la fuente común de la Tradición de los Santos Padres (cfr. G. Martzelos, «Einheit der Kiche im theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche», 39-40; 42-44).

SEGUNDA PARTE

LA SACRAMENTALIDAD DE LA IGLESIA EN LA TEOLOGÍA ACTUAL

Capítulo IV

La sacramentalidad de la Iglesia en la teología católica actual: B.-D. de La Soujeole, S. Pié-Ninot, A. Scola

1. Introducción

Si bien es cierto que no se encuentra ninguna afirmación magisterial que considere la Iglesia como sacramento (*veluti sacramentum*) hasta el concilio Vaticano II (1962-1965), ha de suponerse un sustrato teológico sólido que hacía apremiante la introducción de la cuestión en las discusiones conciliares. Este será —a modo de introducción— el primer objetivo del presente capítulo: delinear a grandes rasgos el origen de la concepción sacramental de la Iglesia que llamará a las puertas del aula conciliar y terminará dando sus frutos en diversos documentos: SC, LG, GS, AG y UR. En un segundo momento, nos centraremos en la acogida de la comprensión de la Iglesia como sacramento en la eclesiología posconciliar, para detenernos finalmente, de forma más minuciosa, en el estudio de tres autores actuales que han estructurado recientemente el tratado de eclesiología desde la clave hermenéutica de la sacramentalidad: B.-D. de la Soujeole, S. Pié-Ninot y A. Scola. De esta forma, obtendremos un amplio panorama del tratamiento de la sacramentalidad de la Iglesia en la teología católica contemporánea.

2. Génesis de la concepción moderna de la Iglesia como sacramento

2.1 El romanticismo alemán y la teología del s. XIX

Aunque el origen inmediato de la concepción sacramental de la Iglesia apunta al romanticismo alemán de finales del s. XVIII y comienzos del XIX, no se ha de obviar su fundamentación en el Nuevo Testamento y en la teología patrística y medieval, como nos recuerda L. Boff en su minucioso estudio histórico-teológico de la idea de la Iglesia como *sacramentum-mysterium*[1].

El romanticismo alemán es el *humus* de la concepción moderna de la Iglesia como sacramento. Desde el campo de la filosofía, las ciencias religiosas y la literatura, como reacción al racionalismo, se promoverá una lectura simbólica de la realidad y una religiosidad

---

1 Cfr. L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluβ an das II. Vatikanische Konzil,* Paderborn 1972, 83-123. En estas páginas fundamenta bíblicamente la Iglesia como *mysterium* desde la carta a los Efesios y a los Colosenses, para después realizar un recorrido por la teología patrística y escolástica, destacándose los siguientes testimonios: Cipriano de Cartago, que afirma de la Iglesia que es *sacramentum unitatis* (cfr. *De catholicae Ecclesiae unitate*, 4); san Agustín, que se referirá a la Iglesia, en tanto que es cuerpo de Cristo, como *magnum sacramentum* (cfr. *De nuptiis* 2, 4, 2); León el Grande, que denomina a la economía salvífica *sacramentum salutis,* que se concentra en Cristo, se extiende a la Iglesia y se renueva en la celebración litúrgica (cfr. *Sermo* 23,4; Ep. 165, 9; Sermo 307; Ep. 31,2); Tomás de Aquino, del que el autor dirá que se refiere a la Iglesia como sacramento de Cristo en tanto que es su cuerpo en la tierra, idea que continuaron los teólogos tomistas. Previo al romanticismo alemán, mencionará todavía a L. Thomassin (+1695), el primero que en la teología postescolástica describe en su obra *Dogmata theologica* (1680-1689) a Cristo y la Iglesia como sacramento, en un intento de unificar los diversos núcleos de la doctrina cristiana (cosmología, antropología, cristología y eclesiología) bajo la categoría de la sacramentalidad. También W. Beinert realizará brevemente este recorrido histórico de la concepción sacramental de la Iglesia (cfr. W. Beinert, «Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch», *ThBer* 9 [1980] 14-19), y más detallado será el estudio ya mencionado de L.J. Koffeman (cfr. L.J. Koffeman, *Kerk als sacramentum,* 16-51).

mágico-religiosa propicia para la aparición en el campo de la teología de la concepción de la Iglesia como sacramento (*Kirche als Sakrament*).

Algunos de los autores de este período son J.G. Hamann (1730-1788), J.K. Lavater (1741-1801), J.G. Jung-Stilling (1740-1817), J.G. Herder (1744-1803), F.H. Jacobi (1743-1819) y el poeta Goethe (1749-1832), que ejerció una influencia especial sobre los teólogos de la escuela de Tubinga al referirse a la Iglesia en su obra autobiográfica *Poesía y Verdad* (*Dichtung und Wahrheit,* 1811) como *groβes allgemeines Sakrament* (gran sacramento universal), considerando el sacramento como signo-símbolo, lo que le permitiría aunar la "religión del corazón" y la exterioridad de los signos visibles[2].

Entre 1830 y 1835, autores de la escuela de Tubinga como J.S. von Drey (1777-1853) y J.A. Möhler (1796-1833), sin referirse explícitamente a la Iglesia como sacramento, ofrecerán una definición de la Iglesia como continuación de la encarnación (*incarnatio continua*) del Hijo de Dios y lugar de la manifestación de la salvación de Dios para el hombre[3] que contribuirá en gran medida a la delineación de la concepción sacramental de la Iglesia.

El paso a afirmar que la Iglesia es el *gran sacramento* proviene de autores no pertenecientes a la escuela de Tubinga, aunque sí vinculados a ella: A. Günther (1783-1863), J.H. Pabst (1785-1838) y H. Klee (1800-1840). Todos ellos, influenciados por Möhler, considerarán la sacramentalidad de la Iglesia en referencia a Cristo, *das Eine Sakrament* (el único Sacramento).

Esta perspectiva sacramental de la Iglesia se silenció a nivel teológico a principios del s. XIX, hasta su recuperación por influencia de

---

2 Cfr. M. Deneken, «Les romantiques allemands, promoteurs de la notion d'Église sacrement du salut? Contribution à l'étude de la genèse de l'expression "Église sacrement du salut"», *RevSR* 67 (1993/2) 55-74.

3 «La Iglesia visible es el Hijo mismo de Dios que continúa apareciendo entre los hombres en forma humana, se renueva constantemente y eternamente se rejuvenece; es la permanente encarnación del Hijo de Dios, razón por la que también los creyentes son llamados en la Sagrada Escritura cuerpo de Cristo» (J.A. Möhler, *Simbólica,* n. 36, Madrid 2000, 384-385).

la teología sacramentaria neoescolástica de la mano de J.H. Oswald (1817-1903) y M.J. Scheeben (1835-1888), que definieron el carácter sacramental de la Iglesia en referencia no solo a Cristo, sino también a los sacramentos particulares[4].

La influencia de Möhler sobrepasó las fronteras de la escuela de Tubinga, alcanzando a los teólogos jesuitas del Colegio Romano en la segunda mitad del s. XIX. Perrone, Schrader o Passaglia unificaron en la comprensión cristológica de la eclesiología möhleriana el aspecto visible de la Iglesia como *societas perfecta* – influencia del ultramontanismo – y su aspecto invisible como *mysterium* —influencia de la teología patrística—. Y, sobrepasando los límites de la teología católica, en J.H. Newmann (1801-1890) convergerán las líneas de fondo de la escuela de Tubinga y la escuela romana, así como la tradición anglicana, confeccionando lo que él denominará en sus *Sermones parroquiales (Parrochial and Plain Sermons,* 1834-1843) el principio sacramental o la sinfonía de lo visible y lo invisible[5].

2.2 El siglo XX y la renovación de la eclesiología

Un papel decisivo en el desarrollo de la idea sacramental de la Iglesia lo tuvo el movimiento litúrgico, promovido especialmente por

---

4 Sobre el papel de la escuela de Tubinga en la aparición de la concepción de la Iglesia como sacramento, así como de los teólogos neoescolásticos, cfr. M. Bernards, «Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts», *MThZ* 20 (1969) 46-54; L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung,* 113-123; W. Beinert, «Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch», 19-23; L.J. Koffeman, *Kerk als sacramentum,* 51-62; A. Antón, *El misterio de la Iglesia,* II, Madrid 1987, 779-783; M. Deneken, «Sacramentalité de l'Église et theologie romantique. Contribution à l'étude de la genèse de l'expression "Église sacrement du salut"», *RevSR 67* (1993/3) 41-57; J.-M. Pasquier, *L'Église comme sacrement. Le développement de l'idée sacramentelle de l'Église de Moehler à Vatican II,* Fribourg 2008, 11-41 (tesis defendida en 1974 en la Facultad de Teología de la Universidad S. Tomás en Roma).

5 Sobre la consideración de la perspectiva sacramental de la Iglesia por parte de la escuela romana y J.H. Newman, cfr. Y. Congar, *Historia de los Dogmas. Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, IIIc, Madrid 1976, 268-273; L.J. Koffeman, *Kerk als sacramentum,* 62-65; A. Antón, *El misterio de la Iglesia,* II, 287-317, 779-784.

el monasterio de Maria-Laach, que, a comienzos del s. XX, redescubre la Iglesia como comunidad concreta que celebra los misterios de la salvación, vinculando la idea de *mysterium-sacramentum* paulino a los sacramentos particulares como prolongación de la obra de la salvación, y la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, como el lugar y el medio donde se lleva a cabo[6].

En el período de entreguerras será destacable el influjo de la noción cuerpo místico de Cristo aplicada a la Iglesia[7], que cristalizará en la encíclica de Pío XII *Mystici Corporis* (1943), en la que se pretende equilibrar —como se evidencia en el n. 5— la postura de aquellos que ven en la Iglesia vínculos meramente jurídicos y sociales (naturalismo vulgar), y los que, considerando la Iglesia desde su aspecto invisible, caen en un falso misticismo[8].

La reflexión eclesiológica a partir del concepto de pueblo de Dios, enfatizada también en este período, subrayará, por su parte, el carácter histórico y escatológico de la Iglesia, así como la igual dignidad de todos los bautizados[9].

La categoría sacramento, por tanto, junto con las de cuerpo de Cristo y pueblo de Dios, favoreció la renovación de la eclesiología en el s. XX, estableciendo un equilibrio entre el aspecto visible y el invisible de la única realidad de la Iglesia[10]. Fueron tres categorías englobantes

---

6 O. Casel (1886-1948), con su obra *Das christliche Kultmysterium* (1932), será uno de los grandes representantes de esta recuperación de la idea de la Iglesia como misterio (cfr. J.-M. Pasquier, *L'Église comme sacrement*, 69-85). A esta obra habría que añadir la publicada póstumamente, *Mysterium der Ekklesia* (1961), con una referencia más explícita a la Iglesia como misterio.

7 Tanto Beinert como Pasquier destacan en sus obras a H. Keller, C. Feckes o E. Mersch (cfr. W. Beinert, «Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch», 23-24; J.-M. Pasquier, *L'Église comme sacrement*, 85-107).

8 Cfr. AAS 35 (1943) 197.

9 Expresión de esta perspectiva eclesiológica es la obra de M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden* (1940), y otros autores destacables en esta línea son L. Cerfaux, M. Schmaus, Y. Congar... (cfr. A. Antón, *El misterio de la Iglesia,* II, 703-724).

10 Cfr. S. Pié-Ninot, *Eclesiología,* Salamanca 2007, 72-74. Para un estudio y balances de estas perspectivas eclesiológicas en la reflexión preconciliar, cfr. M. de

que se complementan y enriquecieron la reflexión teológica en el que se ha denominado el "siglo de la Iglesia"[11].

2.3 El contexto teológico inmediato a la celebración del Concilio

Tras la segunda guerra mundial, la teología de la Iglesia como sacramento experimentará un gran desarrollo, siendo destacable la obra de O. Semmelroth, *La Iglesia como sacramento original* (*Die Kirche als Ursakrament,* 1953)[12], primera sistematización de la eclesiología elaborada en torno a la categoría sacramento acentuando la instrumentalidad de la Iglesia, sacramento original (*Ursakrament*) en cuanto que es cuerpo sacramental de Cristo[13].

K. Rahner, que no cuenta con un tratado sistemático de eclesiología, también se referirá a la Iglesia como protosacramento (*Ursakrament*) en su obra *Iglesia y sacramentos* (*Kirche und Sakramente,* 1960) para diferenciarla de los siete sacramentos, aunque en su *Curso fundamental sobre la fe (Grundkurs des Glaubens,* 1976) la denomina *Würzelsakrament*

SALIS, «Cuerpo místico, pueblo de Dios y sacramento: tres paradigmas que iluminaron la reflexión sobre la santidad de la Iglesia (1920-1965)», *ScrTh* 40 (2008) 125-160.

11 O. Dibelius, en 1926, será uno de los primeros en poner de manifiesto el redescubrimiento de la eclesiología en el s. XX en su obra *El siglo de la Iglesia* (orig. alemán: *Das Jahrhundert der Kirche,* Berlín 1926). A este siguieron otros autores como E. Thurneysen, Drobnitzky, H.W. Wolff o K. Barth, que constataron el paso de una vivencia individualista del cristianismo a una concepción más comunitaria de la experiencia de fe (cfr. A. KUEN, *Introducción a la eclesiología: la Iglesia según el plan de Dios,* Barcelona 2001, 19-21).

12 Con anterioridad, H. de Lubac se había referido a la Iglesia como sacramento de Cristo en sus obras *Catholicisme* (1938) y *Méditation sur l'Église* (1953): «La Iglesia es un misterio, lo cual equivale a decir que es también un sacramento. Ella es en el mundo el sacramento de Jesucristo, de igual manera que el mismo Jesucristo es para nosotros, en su humanidad, el sacramento de Dios» (H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia,* Madrid 1980, 163).

13 S. Pié-Ninot anota que Semmelroth, en el posconcilio, en la obra *Mysterium Salutis,* se referirá a la Iglesia como *Würzelsakrament-sacramento radical* (cfr. S. PIÉ-NINOT, «Sacramentalità», en G. CALABRESE – P. GOYRET, ed., *Dizionario di Ecclesiologia,* Roma 2010, 1244).

o *Grundsakrament* (sacramento radical o sacramento fundamental), acentuando el carácter de signo de la sacramentalidad de la Iglesia (ella es signo que manifiesta la presencia escatológica de la salvación de Dios en Cristo)[14].

Para Schillebeeckx, en su obra *Sacramento del encuentro con Dios* (*Christus, Sakrament der Gottbegegnung,* 1959), Jesucristo es el sacramento por excelencia (*Ursakrament*), que da sentido a la sacramentalidad de la Iglesia. Jesucristo es la manifestación personal de la gracia de la salvación, y solo en el encuentro con él puede el hombre acceder a la salvación. La Iglesia, como cuerpo de Cristo, será el *sacramentum humanitatis Christi* o Cristo sacramental, presencia visible de la gracia de la redención. Y acentuará más la perspectiva de signo que la de instrumento eficaz de la gracia[15].

También J. Ratzinger y H.U. von Balthasar considerarán en sus escritos la perspectiva sacramental de la eclesiología. El primero —sin emplear la terminología sacramental— la concibe a la luz de la eclesiología eucarística en su obra *El nuevo pueblo de Dios* (*Das neue Volk Gottes,* 1969), siendo la eucaristía la fuente de la sacramentalidad de la Iglesia, en la que se conforma el cuerpo (sacramental) de Cristo[16]. En esta misma línea, Balthasar, considerando la dependencia radical de la sacramentalidad de la Iglesia en Cristo protosacramento, evidenciará tal dependencia en el sacramento del cuerpo de Cristo, la eucaristía.

---

14 W. Beinert destaca ambos acentos de las obras de Semmelroth y Rahner (cfr. «Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch», 25-29). Esta acentuación será también apuntada por B. Mondin, *Le nuove ecclesiologie,* Roma 1980, 133-160. Un estudio de los planteamientos de O. Semmelroth, J. Ratzinger, K. Rahner, L. Boff, L. Scheffzyk, H. Zirker, H.J. Pottmeyer, lo encontramos en J. Meyer zu Schlochtern, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes in Handeln der Menschen,* Freiburg 1992, 81-306.

15 Así lo expone A. Antón. Y refiriéndose a la relación Iglesia-mundo, dirá que Schillebeeckx concibe la Iglesia como *sacramentum mundi,* en tanto que en ella se hace perceptible la gracia de la salvación que está fuera de la Iglesia, como solución al problema de la pertenencia eclesial (cfr. A. Antón, *El misterio de la Iglesia,* II, 803-807).

16 Cfr. A. Antón, *El misterio de la Iglesia,* II, 807-809; J. Meyer zu Schlochtern, *Sakrament Kirche,* 152-190. Ambos autores exponen la centralidad de la eucaristía en la eclesiología sacramental de J. Ratzinger.

Ella es el lugar en el que se manifiesta y se cumple la *doxa,* la gloria de Dios, sacramento y epifanía de Cristo[17].

A estos autores procedentes principalmente del área alemana, habría que añadir a Y. Congar, que en 1941 publica *Ensayo sobre el misterio de la Iglesia (Esquisse du mystère de l´Église),* donde se presenta la Iglesia como el gran sacramento universal de la única mediación de Cristo. Y en el ámbito italiano, a C. Vagaggini, que se abre al tema de la sacramentalidad de la Iglesia en su obra *El sentido teológico de la liturgia (Il senso teologico della liturgia,* 1965)[18].

En el contexto inmediato a la celebración del concilio Vaticano II, por tanto, existe una idea bastante difundida de la concepción sacramental de la Iglesia, aunque sin un desarrollo sistemático, exceptuando el intento de O. Semmelroth[19]. Las aportaciones de K. Rahner, E. Schilleebeckx, J. Ratzinger, H.U. von Balthasar o Y. Congar influirán, sin duda, en la comprensión de la Iglesia como sacramento acogida en la eclesiología del concilio Vaticano II. No es de extrañar, pues la mayor parte de ellos participaron en las discusiones conciliares y en la redacción de los documentos en calidad de expertos[20].

---

17 Cfr. B. Mondin, *Le nuove ecclesiologie,* 176-190; A. Antón, *El misterio de la Iglesia,* II, 809-811.

18 Así nos lo recuerda C. Militello al tratar la cuestión de la Iglesia como *mysterion-sacramentum* en su obra *La Chiesa, «il corpo crismato». Trattato di ecclesiologia,* Bologna 2003, 74. La aportación de Congar a este respecto y su repercusión en el Concilio no es discutida, sobre todo tras la publicación de *Journal du Concile* en 2002, en el que se atribuye entre otros textos el de LG 9 (cfr. W. Henn, «Yves Congar and "Lumen gentium"», *Gr.* 86 [2005] 563-592). La publicación posconciliar de *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du Salut et libération* (1975) confirmará la aportación del teólogo a la concepción sacramental de la Iglesia.

19 No obstante, Semmelroth no intentó presentar aquí un tratado completo de eclesiología, como expone A. Antón, que considera unilateral la obra de Semmelroth por considerar la sacramentalidad de la Iglesia solo en su instrumentalidad (cfr. A. Antón, *El misterio de la Iglesia,* II, 797).

20 Sobre la contribución de K. Rahner a la eclesiología del Concilio, cfr. G. Wassilowsky, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums,* Innsbruck 2001.

3. La acogida de la eclesiología sacramental en la teología posconciliar

Se puede decir que el Concilio acoge pero no asume ninguna perspectiva teológica anterior de la noción de la Iglesia como sacramento. Más bien desarrolla su propia posición teológica al respecto. El entonces teólogo J. Ratzinger explicaba que el profesor de Lovaina G. Philips, experto conciliar y secretario adjunto de la Comisión doctrinal del Vaticano II, en lo que se refiere a la redacción de LG 1, tuvo en cuenta la propuesta de los teólogos alemanes: la Iglesia "es" sacramento, aunque la alteró añadiendo *veluti* a la afirmación[21].

Birmelé, respecto al uso que el Concilio hace de la noción sacramento, afirmará que se retomaron las intenciones centrales de las dos concepciones fundamentales de la teología, la neoescolástica de Semmelroth, que incidía sobre la instrumentalidad, y la de la escuela de Tubinga representada por Rahner, que incidía sobre el carácter de signo. El Concilio, sin embargo, no se mostró a favor ni de una ni de otra, sino que las puso a la par para afirmar la función sacramental de la Iglesia para la salvación de los hombres[22].

Los comentarios a los textos del Concilio hicieron continuas referencias a la cuestión. Nosotros exponemos aquí suscintamente la síntesis ofrecida por Beinert, reconsiderada últimamente por S. Pié-Ninot: la Iglesia como sacramento de Cristo (cfr. SC 5, LG 1), la Iglesia como sacramento de unidad

---

21 Cfr. J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie,* München 1982, 45-46. También H. Legrand se referirá a esta cuestión, afirmando que el Concilio rechazó adoptar la idea de la Iglesia como sacramento primordial desarrollada por Rahner y Semmelroth, y que usó el término en un sentido escatológico y misionero (cfr. H. Legrand, «Relecture et évaluation de l'Histoire du Concile Vatican II d'un point de vue ecclésiologique», en C. Theobald, *Vatican II sous le regard des historiens,* Paris 2006, 64-65). Una visión sintética de cómo fue tratada la cuestión en las discusiones conciliares la encontramos en L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung,* 217-290; M. Bernards, «Zur Lehre von der Kirche als Sakrament», 31-34.

22 Cfr. A. Birmelé, *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques,* 211-218-220.

(cfr. SC 26, LG 9), la Iglesia como sacramento universal de salvación de la humanidad y del mundo (cfr. LG 48, AG 1, GS 45, AG 5; LG 59, UR 3)[23].

Por el lugar que ocupa en la estructura interna de la constitución *Lumen gentium* (al inicio del capítulo I, II y VII)[24], así como por las referencias que realizan otros documentos, la categoría de la Iglesia como sacramento no puede ser considerada secundaria en la eclesiología conciliar. Asimismo era ratificado en el posconcilio por la Comisión Teológica Internacional:

> Para expresar esta realidad de la Iglesia, a la vez divina y humana, la constitución conciliar *Lumen gentium* recurre, como dijimos, al término sacramento. Esta denominación adquiere su importancia por el lugar notable que recibe en el primer párrafo de su texto[25].

3.1 Diversidad de perspectivas en la eclesiología posconciliar

Smulders, Congar o, recientemente, Pié-Ninot considerarían posteriormente la centralidad de esta categoría para la comprensión de la eclesiología del concilio Vaticano II, aunque no se constatara así en la praxis de la vida de la Iglesia. El cardenal J. Ratzinger afirmaría que, mientras la categoría pueblo de Dios estaba en el discurso de obispos, consejos parroquiales, profesores y creyentes en general, el concepto sacramento aplicado a la Iglesia no estaba en boca de nadie[26].

---

23 Cfr. W. Beinert, «Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch», 36-37; S. Pié-Ninot, «Sacramentalità», 1246-1247. Entre los comentarios a los textos conciliares es destacable el de G. Philips a *Lumen gentium, L'Église et son Mystère au II^e Concile du Vatican* (1967) o la obra dirigida por G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II* (1966). Un análisis exhaustivo de todos los textos conciliares donde aparece el término sacramento, así como su *íterim* en las discusiones de los padres en el aula, lo encontramos en D. Palau Valero, *La Iglesia-sacramento y los sacramentos de la Iglesia,* Barcelona 2014, 19-134.

24 Cfr. D. Vitali, *Lumen gentium. Storia, commento, recezione,* Roma 2012, 39-41; Vázquez Jiménez, R., «Una Iglesia 'excéntrica' para el s. XXI. La eclesiología conciliar de *Lumen gentium*», *Vida nueva* 2798 (28 abril-4 mayo 2012) 28.

25 Comisión Teológica Internacional, *Temas selectos de eclesiología* (1984), en Id. *Documentos 1969-1996,* Madrid 2000, 362.

26 Cfr. J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, 47, donde además se afirmará

E. Castellucci, en su manual de eclesiología titulado *La familia de Dios en el mundo* (2008), distingue distintas líneas en la reflexión eclesiológica posconciliar[27]: la línea pneumatológica, representada por H. Mühlen, (*Una Mystica Persona*, 1964), así como por H.U. von Balthasar con una impostación trinitaria (*Pneuma e Institución,* 1979) y H. Küng en una línea antiinstitucional (*La Iglesia,* 1967); la línea liberacionista, representada por G. Gutiérrez (*Teología de la liberación*, 1971) y L. Boff (*Eclesiogénesis*, 1976); la línea mistérico-eucarística, potenciada por J. Daniélou, H. de Lubac, H.U. von Balthasar y J. Ratzinger; la línea misionera, con S. Dianich (*Iglesia y misión,* 1985); la línea de la eclesiología ecuménica, con C. Duquoc (*Iglesias provisionales,* 1985) o G. Cereti (*Para una eclesiología ecuménica,* 1996); la línea de las notas, más escasa y al margen del tono apologético (H. Wagner); y la línea comunional, iniciada por J. Hamer (*La Iglesia es una comunión,* 1962) y en la que se sitúa una vasta representación de autores refiriéndose a ella desde diversas perspectivas: trinitaria, relación Iglesia particular-Iglesia universal o eucarística, entre otras (H. de Lubac, J.-M. Tillard, Y. Congar, J. Ratzinger, S. Dianich, B. Forte, J. Rigal). Esta última cobró un auge especial a partir de la celebración del Sínodo Extraordinario de 1985, que en su *Relatio Finalis* afirmó que la eclesiología de comunión era central en los documentos del Concilio[28].

---

que una comprensión plena de la categoría pueblo de Dios solo puede captarse en su sentido pleno sobre la base del concepto sacramento. También la Comisión Teológica Internacional dejaba constancia del poco éxito de la expresión sacramento frente a pueblo de Dios en el posconcilio (cfr. CTI, *Temas selectos de eclesiología* (1984), en *Documentos 1969-1996,* 362).

27 Cfr. E. CATELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia,* Assisi 2008, 354-356.

28 Cfr. SYNODUS EPISCOPORUM, *Relatio finalis (7 decembris 1985),* II, C, 1: EV 9, 1800. Resulta interesante el estudio de T. Citrini a este respecto, el cual afirma que el texto latino de la *Relatio finalis* no se puede traducir como "la" idea central, sino "idea central" de los textos del Concilio, considerando en su artículo la no absolutización de tal categoría en la hermenéutica de la eclesiología del Concilio (cfr. T. CITRINI, «Questioni di metodo dell'ecclesiologia postconciliare», en ATI, *L'ecclesiologia contemporanea,* Padova 1994, 15-41).

En todo este panorama posconciliar quizá se eche en falta el estudio de la naturaleza sacramental de la Iglesia en relación con las otras religiones, siendo hoy en día innegable la contextualización de la Iglesia en un mundo religiosamente plural. Tal cuestión fue abordada por la Comisión Teológica Internacional en el documento *El cristianismo y las religiones* (1996), que estudia la naturaleza sacramental de la Iglesia desde la perspectiva de la necesidad de la Iglesia para la salvación. Tradicionalmente esta cuestión ha sido formulada como *extra Ecclesiam nulla salus,* a lo que el documento responderá integrando tal afirmación en otra más general: *extra Christum nulla salus*[29], quedando obviamente indisolublemente vinculada la eclesiología a la cristología y a la soteriología.

La Iglesia —según este documento— es sacramento universal de salvación en este mundo plural, signo e instrumento del Reino de Dios que irrumpe con fuerza en el anuncio del Evangelio (*martiría*), en la celebración del misterio pascual (*leiturgía*) y en el testimonio del amor a todos los hombres (*diakonía*)[30], siendo así que la Iglesia es «para toda la humanidad, el germen más firme de unidad, de esperanza y de salvación»[31].

3.2 La "Iglesia-sacramento" en el posconcilio

3.2.1 La eclesiología en perspectiva sacramental

La perspectiva sacramental también se hace presente en la eclesiología posconciliar. Se puede constatar su acogida en los diversos tratados de eclesiología siguiendo las indicaciones de *Lumen gentium*

---

29 Cfr. CTI, *El cristianismo y las religiones (1996),* en Id. *Documentos 1969-1996,* Madrid 2000, 582-585). Esta cuestión ha sido recientemente estudiada por B. Sesboüé en su obra *Hors de l´Église pas de salut. Histoire d´une formule et problémes d´interprétation,* Paris 2004, aunque no en clave sacramental. En esta clave se puede ver: D. Vitali, «Universalità della salvezza e mediazione sacramentale: il punto di vista ecclesiologico», en M. Florio – F. Giacchetta, *Universalità della salvaezza e mediazione sacramentale,* 261-280.

30 Cfr. CTI, *El cristianismo y las religiones (1996),* 586.

31 CTI, *El cristianismo y las religiones* (1996), 587.

como una de las novedades y claves importantes de la eclesiología conciliar. Unos acentuarán la vinculación de la noción *sacramentum* con el *mysterium* salvífico de Dios, centrado en la cristología (sacramento de Cristo). Otros lo vincularán al misterio trinitario, al diseño universal de salvación (sacramento universal de salvación), al reino de Dios en perspectiva escatológica (sacramento del Reino) o al Espíritu Santo (sacramento del Espíritu).

Aunque la reflexión supone un avance en el posconcilio, se constata que, en la mayoría de los casos, los autores retoman las propuestas realizadas por K. Rahner, O. Semmelroth, E. Schillebeeckx, etc. en el período preconciliar[32].

---

32 Curioso es el caso de H. Küng, que, elaborando la primera eclesiología del posconcilio (*Die Kirche,* 1967), no menciona la categoría sacramento aplicada a la Iglesia aun haciendo referencia a su visibilidad e invisibilidad, poniendo el énfasis en las de pueblo de Dios y cuerpo de Cristo (cfr. *La Iglesia,* Barcelona 1968, 131-312). Distinto es el caso de A. Beni, que, tomando de *Lumen gentium* esas mismas categorías de pueblo de Dios y cuerpo de Cristo, se refiere a la Iglesia como sacramento universal de Cristo basándose en K. Rahner, E. Schilleebeckx y O. Semmelroth (cfr. *La nostra Chiesa,* Firenze 1966, 161-169). Recientemente, también se refería así a la Iglesia A. Garuti (cfr. *Il mistero della Chiesa,* Roma 2004, 55-60). También en esta línea, aunque insertando la Iglesia sacramento en la dimensión del misterio (como manifestación del diseño universal de salvación de Dios en la historia), habría que situar a J.- P., Pagé (cfr. *Qui est l'Église? Le mystère et le sacrement du salut,* Montréal 1977). Últimamente, C. Militello se ha referido también a la Iglesia inserta en la dinámica mistérico-sacramental (cfr. *La Chiesa, "il corpo crismato",* Bologna 2003, 86-88). E influenciado por la idea de la paradoja y el misterio de H. de Lubac y en perspectiva cristológica y pneumatológica, se sitúa B. Gherardini (cfr. *La Chiesa arca dell'alleanza,* Roma 1971, 118-142). Esta perspectiva pneumatológica sería resaltada por W. Kasper y G. Sauter en su obra conjunta *Kirche. Ort des Geistes* (1976) y M. Kehl, en su obra *Die Kirche* (1992) (cfr. *La Iglesia,* Salamanca 1996, 58-72; 364-367). En la línea de la Iglesia como sacramento de Cristo se situará también V. Mondello, aunque desde la perspectiva del misterio trinitario (cfr. *La Chiesa del Dio Trino,* Napoli 1978, 36-51), una perspectiva trinitaria también seguida por J.H. Nicolas, que hablará de la sacramentalidad de la Iglesia como prolongación de la sacramentalidad de Cristo (cfr. *Synthèse dogmatique,* Fribourg 1985, 630-705). La línea escatológica (sacramento del Reino) de Y. Congar será la retomada esencialmente por B. Mondin (cfr. *La Chiesa primizia del Regno,* Bologna 1986, 296-403; también *La Chiesa, sacramento d'amore,* Bologna 1993). Con posterioridad, G. Calabrese se referirá también a la Iglesia como sacramento del Reino de Dios, intentando conciliar la perspectiva trinitaria y salvífica desde la clave del misterio

Un análisis de las distintas obras nos llevaría a la conclusión de que en todas ellas aparecen las diversas perspectivas propias de la consideración de la Iglesia como sacramento: su inclusión en el misterio como diseño de salvación de Dios para la humanidad, su dependencia trinitario-cristológica, la paradoja de la visibilidad e historicidad de la Iglesia y su invisibilidad, su dimensión escatológica y misionera, su carácter mediador en la salvación y su ser signo e instrumento de la misma.

Sin embargo, la aparición de la temática en los tratados no ha supuesto una relectura de la eclesiología desde la categoría sacramento como clave hermenéutica del tratado *De Ecclesia*, a excepción de algunas propuestas significativas, como es el caso de O. Semmelroth en *Mysterium salutis*, que sistematiza la eclesiología desde la categoría sacramento de salvación en tanto que signo eficaz de salvación[33].

(cfr. *Per un'ecclesiologia trinitaria. Il mistero di Dio e il mistero della Chiesa per la salvezza dell'uomo,* Bologna 2000). En lo que se refiere a la Iglesia como sacramento universal de salvación, siguiendo LG, cabe destacar los artículos de P. Smulders (cfr. «La Iglesia como sacramento de salvación», 377-400) o el de W. Kasper, publicado en 1984, uno de los más equilibrados y completos sobre esta cuestión (cfr. «La Iglesia, sacramento de salvación», en W. Kasper, *Teología e Iglesia,* Barcelona 1989, 325-350). En la perspectiva de la Iglesia como sacramento universal de salvación habría que situar a S. Dianich (cfr. *Chiesa estroversa. Una ricerca sulla svolta dell'ecclesiologia contemporanea,* Torino 1987, 65-88), R. Blázquez (cfr. *La Iglesia del Concilio Vaticano II,* Salamanca 1988, 88-96) y posteriormente U. Casale (cfr. *Il mistero della Chiesa,* Torino 1998, 204-217). Finalmente, destacamos la consideración realista de la sacramentalidad de la Iglesia, presente en la teología alemana, en autores como H.J. Pottmeyer, P. Hünermann, M. Kehl, tratados en la tesis de J. Meyer zu Schlochtern, *Sakrament Kirche* (1992), que intentan restringir la realidad sacramental de la Iglesia a acciones particulares de la misma: el testimonio, el anuncio del Evangelio, los sacramentos o acciones institucionales (cfr. P. De Mey, «Church as Sacrament. A Conciliar Concept and Its Reception in Contemporary Theology», en L. Boeve – J.C. Ries, *The Presence of Transcendence. Thinking "Sacrament" in a Postmodern Age,* Leuven 2001, 188-190).

33 El autor considerará la Iglesia como sacramento (sacramento radical) una definición ontológica de la misma, en tanto que es la vinculación de la Iglesia con la salvación de Cristo (sacramento primordial). Y esta definición esencial conlleva una "forma" por la que se transmite la salvación (mediación), que es también sacramental (humanamente visible). Desde esta descripción de la Iglesia esencial y funcional, el misterio de la Iglesia hará presente en el mundo la salvación de Dios plenamente

A este le seguirá J. Auer, con su obra *La Iglesia. Sacramento universal de salvación* (1983), que corresponde al tomo octavo de su *Breve dogmática católica,* realizada junto a J. Ratzinger. Sigue, en gran medida, a O. Semmelroth en su estructuración de la eclesiología como sacramento universal de salvación, comprendiendo la Iglesia como signo de Cristo que manifiesta en este mundo (realidad histórica y visible) la salvación (sentido y fin del sacramento) a los hombres de todos los tiempos (universal, no solo a los que son miembros de la Iglesia), que están llamados a la unidad entre sí y con Dios (*sacramentum unitatis*), lo que convierte la Iglesia en una realidad escatológica y misionera ("excéntrica")[34].

También en los años 80, H. Döring realizó una de las sistematizaciones más completas de la eclesiología en torno a la categoría sacramento en su obra *Manual de eclesiología* (1986). Insertando a la Iglesia en la estructura sacramental de la revelación, ella se comprende a sí misma como mediadora (*Vermittlerin*) y portadora (*Trägerin*) de la salvación de Dios. Desde aquí, se expondrá el fundamento y el ser de la Iglesia, su estructura sacramental, así como sus dimensiones esenciales y su misión universal[35].

Mencionemos finalmente a J. Werbick, que concluirá su obra *Iglesia. Un proyecto eclesiológico para el estudio y la praxis* (1994) con un capítulo sobre la Iglesia como sacramento fundamental. Según explica en la introducción, en la obra expone la riqueza de las distintas imágenes de la Iglesia —como si de diversas transparencias se tratara—, y toda esta riqueza de relaciones se aclara al sobreponer la última transparencia, la de la sacramentalidad de la Iglesia que se concreta en los

manifestada en Jesucristo, la significará y la comunicará a los hombres, y al hacerla presente será ella misma prenda escatológica de la salvación universal (cfr. O. SEMMELROTH, «La Iglesia como sacramento de la salvación», en J. FEINER – M. LÖHRER, ed., *Mysterium Salutis,*IV/I, Madrid 1973, 321-370).

34 Cfr. J. AUER, *La Iglesia,* Barcelona 1985, 110-115.

35 Cfr. H. DÖRING, *Grundriss der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz,* Darmstadt 1986, 1-11.

sacramentos particulares[36]. Sin embargo —en nuestra opinión—, no podemos hablar aquí de una sistematización de la eclesiología desde la clave hermenéutica de la sacramentalidad de la Iglesia.

3.2.2 La Iglesia sacramento en la teología sacramentaria

La influencia de la obra de K. Rahner, que comprendía los sacramentos como actualizaciones de la realidad simbólica de la Iglesia como protosacramento[37], es perceptible en la teología posconciliar, comprendiéndose así la eclesiología en estrecha vinculación a los sacramentos y viceversa[38]. Incluso se ha llegado a afirmar que la reflexión sobre la sacramentalidad en el posconcilio, más que tratarse de un capítulo de la eclesiología, ha sido una adquisición propia de la teología sacramentaria[39].

En la misma línea simbólico-sacramental de K. Rahner se encuentran R. Schulte y Th. Schneider. El primero, en su artículo de *Mysterium Salutis*, repiensa la teología sacramentaria en relación con la Iglesia sacramento (los sacramentos como desmembración del sacramento radical), siguiendo el artículo que O. Semmelroth había realizado en

---

36 Cfr. J. Werbick, *La Chiesa. Un progetto ecclesiologico per lo studio e per la prassi,* Brescia 1998, 6-9. El autor sigue de cerca la obra de K. Rahner, *Kirche und Sakramente* (1960), y hará hincapié en la Iglesia como signo eficaz y visible, que, al igual que los sacramentos, realiza como causa instrumental la comunicación de la gracia (cfr. p. 485-514).

37 «Los sacramentos son la concreción y actualización de la realidad simbólica de la Iglesia en tanto protosacramento para la vida de cada uno de los hombres y constituyen por ello, según la esencia de esta Iglesia, una realidad simbólica» (K. Rahner, «Para una teología del símbolo», en Id., *Escritos de Teología,* IV, Madrid 1964, 308).

38 Cfr. A. Bozzolo, *La teologia sacramentaria dopo Rahner,* Roma 1999. En este estudio, el autor analiza cómo la teología sacramentaria de Rahner ha influido en la teología alemana, francesa, italiana, española y anglo-norteamericana, poniendo especial énfasis en la línea eclesiológica planteada por R. Schulte y la línea antropológica de L.-M. Chauvet. El desarrollo de la eclesiología eucarística bajo el famoso adagio "la eucaristía hace la Iglesia, la Iglesia hace la eucaristía" es una muestra de esta estrecha vinculación entre el tratado de eclesiología y el tratado de los sacramentos. A este respecto resulta interesante el ya citado estudio de D. Palau, *La Iglesia y los sacramentos* (2014).

39 Cfr. C. Militello, *La Chiesa, "il corpo crismato"*, 83.

la misma obra[40]. El segundo, en su obra *Signos de la cercanía de Dios* (1979), considerará a Jesucristo como *Ursakrament* cuya concreción es la Iglesia, comunidad de seguidores de Jesús, en la que se continúa la estructura sacramental de la salvación a través de los siete sacramentos, autorrealizaciones de la Iglesia en las que esta se manifiesta como creación del Espíritu y mediadora de salvación[41]. Y el mismo esquema (economía sacramental de la salvación —Jesucristo, protosacramento o sacramento originario —Iglesia, sacramento básico o fundamental— sacramentos, realizaciones actualizadoras del sacramento fundamental) es el que encontraremos posteriormente en la obra de H. Vorgrimler *Teología sacramental* (1987)[42].

También en el área francesa se percibe esta renovación de la teología sacramentaria vinculada a la eclesiología desde la categoría de la Iglesia como sacramento y la influencia de K. Rahner[43]. Es el caso de L.-M. Chauvet, que, en su obra *Symbole et sacrement* (1987), continúa la línea simbólico-sacramental de la teología alemana y propone una relectura sacramental de la existencia cristiana, afirmando que el sacramento es una mediación necesaria de la identidad cristiana. La Iglesia es sacramento de Jesucristo resucitado ausente[44] y visible a través de su cuerpo eclesial (presencia mediada

---

40 Cfr. R. SCHULTE, «Los términos *mysterion* y 'sacramentum' en orden a una teología de los sacramentos», en J. FEINER – M. LÖHRER, ed., *Mysterium Salutis,* IV/2, Madrid 1974, 53-159.

41 Cfr. TH. SCHNEIDER, *Signos de la cercanía de Dios,* Salamanca 1982, 25-54.

42 Cfr. H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos,* Barcelona 1989, 38-66.

43 A. Bozzolo, recogiendo la crítica de P. Gisel a la postura de Chauvet, afirmará que este radicaliza la postura de Rahner al considerar los sacramentos como autocumplimiento de la Iglesia, atribuyendo un papel excesivo a la Iglesia y olvidando su diferencia respecto al principio cristológico y escatológico (cfr. A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner,* 111).

44 «Or, ressucité, le Christ a quitté la place. Il nous faut consentir à cette perte pour pouvoir le trouver. Consentir à cette perte, c'est identiquement, avons-nous dit, consentir à son symbole: l'Église (...) consentir à la médiation sacramentelle de l'Église, c'est consentir à ce que nous avons appelé précédemment, en écho à Heidegger, la présence du manque Dieu. L'Église radicalise la vacance de la place de Dieu. Accepter

por la Iglesia) y de la escucha de la Palabra que desemboca en la repetición de gestos rituales (sacramentos)[45].

Recientemente, en el ámbito francés, J.-P. Revel, en su tratado de los sacramentos, tras exponer el lugar de los sacramentos en la *Summa theologiae,* ha hecho hincapié en exponer los vínculos recíprocos entre la teología sacramentaria y la teología de la Iglesia: los sacramentos edifican la Iglesia y los sacramentos son acciones de la Iglesia[46]. Se trata de un doble movimiento ascendente y descendente para la comprensión de la sacramentalidad de la Iglesia, que equilibra la postura de la teología alemana, que acentuaba el carácter mediador de la Iglesia. Y se referirá a la naturaleza sacramental de la Iglesia desde diversas dimensiones: como sacramento de Cristo, sacramento del Reino, sacramento de salvación y sacramento de la comunión trinitaria[47].

Hemos podido verificar, por consiguiente, la aportación de la eclesio-logía sacramental al tratado de los sacramentos, así como su vinculación y reciprocidad en la teología posconciliar.

3.2.3 Recelos respecto a la categoría sacramento

Desde la misma aparición del término sacramento aplicado a la Iglesia en las discusiones del concilio Vaticano II, se pueden constatar dificultades que se han mantenido hasta nuestros días.

Al presentar el esquema *De Ecclesia* (1963) en la segunda sesión del Concilio, las intervenciones de Ruffini, Compagnone y Franic ya sugerían la eliminación de esta palabra aplicada a la Iglesia por tener un sentido oscuro y llevar al equívoco con la doctrina tradicional de

sa médiation, c'est accepter que cette vacance ne soit jamais comblée» (L.-M. Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne,* Paris 1987, 183).

45 Cfr. L.-M. Chauvet, *Symbole et sacrement,* 167-194.

46 Cfr. J.-P. Revel, *Traité des sacrements,* I, Paris 2004, 68-78.

47 Cfr. J.-P. Revel, *Traité des sacrements,* I, 78-91.

los siete sacramentos[48]. Tal dificultad se mantuvo en el posconcilio, siendo necesaria la intervención de la Comisión Teológica Internacional para aclarar que la aplicación del término sacramento a la Iglesia tiene un sentido analógico y no se trata de un octavo sacramento[49].

También algunos teólogos han debido aclarar el uso de esta categoría en el campo de la eclesiología. Así, A.J.P. Brants ha manifestado que no tiene un sentido puramente escolástico, sino que habría que contemplarlo en su marco bíblico y patrístico[50]. E igualmente, H. Legrand ha criticado que algunos autores posconciliares interpretaran la doctrina del Concilio acerca de la sacramentalidad de la Iglesia desde posturas teológicas previas, sin distinguir entre la enseñanza del Concilio y las opiniones teológicas[51].

Destacable a este respecto nos parece la opinión de G. Canobbio, que presenta la dificultad del uso de esta categoría en el diálogo ecuménico, causada sobre todo por la comprensión católica del término desde la teo-logía escolástica[52]. El autor se referirá a la dificultad planteada por E. Jüngel, quien afirma que la sacramentalidad de la Iglesia constituye un punto crítico de divergencia entre católicos y luteranos, pues el concepto de sacramento está ya ocupado cristológicamente y no puede ser utilizado eclesiológicamente[53]. Llega así Canobbio a la conclusión de que aquello que se intenta explicar con el concepto de

---

48 Cfr. AS II/1, 392-393; 442; 444.

49 Cfr. CTI, *Temas selectos de eclesiología* (1984), 8.3, 364-365.

50 Cfr. A.J.P. Brants, «Church and Sacrament», en J. Lamberts, ed., *Accents actuels en théologie sacramentaire,* Leuven 1994, 69. En la misma línea, S. Pié-Ninot aclarará que la opción del Vaticano II no es neoescolástica ni nominalista, sino que se refiere al concepto patrístico, especialmente de Cipriano (cfr. S. Pié-Ninot, *Eclesiología,* Salamanca 2006, 206-207).

51 Cfr. H. Legrand, «Relecture et évaluation de l'Histoire du Concile Vatican II d'un point de vue ecclésiologique», en C. Theobald, *Vatican II sous le regard des historiens,* Paris 2006, 65.

52 Cfr. G. Canobbio, «La Chiesa come sacramento di salvezza: una categoria dimenticata?», en ATI, *La Chiesa e il Vaticano II,* Milano 2005, 115-181.

53 Cfr. E. Jüngel, «Die Kirche als Sakrament?», *ZThK* 80 (1983) 432-457.

sacramento aplicado a la Iglesia puede ser comprendido desde otras categorías, y por ello sería conveniente que aquellas que crean problema —como la de sacramento— caigan en el olvido[54].

Aunque las objeciones de la recepción posconciliar de la sacramentalidad de la Iglesia podrían sintetizarse en un problema de interpretación nominalista del término, no ha de desdeñarse como una de las razones influyentes en el oscurecimiento posconciliar de la consideración de la Iglesia como sacramento.

4. B.-D. de La Soujeole: la Iglesia, sacramento de la comunión

Benoît-Dominique de La Soujeole, nacido en 1955 en Toulouse, ingresa en la Orden de Predicadores en 1984, tras haber estudiado y ejercido durante un tiempo la jurisprudencia. En 1989 sería ordenado sacerdote, y desde 1992 es miembro del comité de redacción de la *Revue thomiste de philosophie et de théologie* de los dominicos de Toulouse.

En 1997 defendió su tesis doctoral en teología dogmática en la Universidad de Friburgo (Suiza), bajo la dirección del profesor J.P. Torrell, gran especialista en la teología de santo Tomás y promotor de un método renovado de lectura y acercamiento directo a la obra del Angélico. La tesis, centrada en la eclesiología del concilio Vaticano II, sería publicada un año más tarde bajo el título, *El sacramento de la comunión*[55].

Desde 1999 ocupa la segunda cátedra de teología dogmática (Iglesia y sacramentos) en la Facultad de Teología de Friburgo. Y fue nombrado en 2007 consultor de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica.

Entre sus obras, además de su tesis y diversos artículos científicos sobre eclesiología y teología sacramentaria publicados en la *Revue thomiste,*

54 Cfr. G. Canobbio, «La Chiesa come sacramento di salvezza», 181.

55 Cfr. B.-D. de La Soujeole, *Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale,* Paris 1998.

se encuentran: *Introducción al misterio de la Iglesia*[56], fruto de sus lecciones de eclesiología en la Facultad de Friburgo; *Elementos para una espiritualidad de la Iglesia*[57], donde reúne diversas predicaciones sobre la Iglesia; *Iniciación a la mariología*[58], y un ensayo de espiritualidad sacerdotal, *Sacerdote del Señor en su Iglesia*[59]. En todas ellas se pone de manifiesto con claridad tres polos desde los que el autor despliega su reflexión teológica: las fuentes de la tradición patrística, la teología de santo Tomás de Aquino y el concilio Vaticano II.

En nuestra exposición nos basaremos principalmente en *El sacramento de la comunión* (1998) e *Introducción al misterio de la Iglesia* (2006), en las que aborda de modo directo la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia.

4.1 Una propuesta integradora frente a planteamientos parciales

4.1.1 La Escritura y la Tradición como método de renovación

De La Soujeole está convencido de la necesidad de retomar la cuestión del ser de la Iglesia para la renovación de la eclesiología en nuestros días. Y así realiza una propuesta de eclesiología fundamental sobre la base de la Palabra de Dios y la Tradición, de donde han de emerger los elementos constitutivos del ser eclesial. Desde este terreno de la teología de las fuentes (*théologie des sources*) da el paso a una teología especulativa, capaz de ofrecer una definición de la Iglesia y de su estatuto ontológico.

Una eclesiología fundamental resulta —según nuestro autor— imprescindible para la justa comprensión de otras cuestiones eclesiológicas particulares de la vida y hacer de la Iglesia tanto a nivel intraeclesial (relación sacerdocio común y ordenado, colegio episcopal

---

56 Cfr. B.-D. de La Soujeole, *Introduction au mystère de l'Église,* Paris 2006.

57 Cfr. B.-D. de La Soujeole, *Éléments pour une spiritualité de l'Église,* Paris 2006.

58 Cfr. B.-D. de La Soujeole, *Initiation à la théologie mariale. "Tous les âges me diront bienheureuse",* Paris 2007.

59 Cfr. B.-D. de La Soujeole, *Prêtre du Seigneur dans son Église. Quelques requêtes actuelles de spiritualité sacerdotale,* Paris 2009.

y ministerio petrino, etc.) como extraeclesial (misión, relación Iglesia y realidades temporales, diálogo interreligioso, etc.)[60].

La originalidad de la propuesta de De La Soujeole estriba en la articulación de las nociones sacramento y comunión, ambas ya presentes en los estudios contemporáneos de eclesiología, aunque definiendo en forma paralela el misterio de la Iglesia[61].

Con este intento de síntesis teológica se pretende ofrecer una eclesio-logía enraizada en la Escritura y la Tradición de la Iglesia, con una consideración especial a la síntesis teológica de santo Tomás de Aquino, así como a la aportación del concilio Vaticano II[62], que evite una presentación dialéctica (visible/invisible) del único misterio complejo de la Iglesia, que considere lo visible (social) como esencial en ella y que tenga en cuenta la perspectiva histórica de la comunión[63].

---

60 Tanto en *Le sacrement de la communion* como en *Introduction au mystère de l'Église,* De La Soujeole propone una eclesiología fundamental, abordando brevemente algunas cuestiones de eclesiología especial, tales como la relación Iglesia universal-particular, el ministerio petrino, la autoridad en la Iglesia, el ecumenismo o el diálogo interreligioso (cfr. *Le sacrement de la communion,* 7-10, 350-379; *Introduction au mystère de l'Église,* 43-44, 32 41-347, 542-551, 579-590, 599-621).

61 Como hemos visto, la perspectiva sacramental de la Iglesia había sido recuperada por la teología alemana del s. XIX y desarrollada en el s. XX por teólogos como K. Rahner, Y. Congar, O. Semmelroth o E. Schillebeeckx, entre otros; perspectiva considerada en los documentos del concilio Vaticano II al definir la Iglesia, especialmente en la constitución *Lumen gentium.* En el posconcilio, aunque se tiene en cuenta la perspectiva sacramental en los manuales de eclesiología, poco a poco comenzó a pasar a un segundo término frente a la noción comunión, que adquiere una relevancia especial a partir de los años 70 (A. Acerbi, J-M. R. Tillard, A. Birmelé) y cristaliza en la consideración de la noción comunión como clave interpretativa del Concilio en la relación final del Sínodo Extraordinario de 1985 (cfr. *Le sacrement de la communion,* 293-303; *Le mystère de l'Eglise,* 313-330, 453-454).

62 Con relación al Concilio, De La Soujeole valora también el documento de la Comisión Teológica Internacional *Temas selectos de eclesiología* (1984) y los resultados del Sínodo Extraordinario de 1985.

63 Cfr. *Le mystère de l'Église,* 490-491.

4.1.2 Una problemática de fondo al origen del tratado De Ecclesia

En el mismo origen de los tratados *De Ecclesia* (s. XIV), De La Soujeole encuentra el problema de una visión parcial de la Iglesia. El clima apologético y de oposición frontal en que estos fueron elaborados condujo a una comprensión reduccionista del misterio de la Iglesia. Así, frente al énfasis puesto por la teología protestante sobre el aspecto interior e invisible de la misma, se respondería, por parte católica, ensalzando su aspecto visible y externo, cuyo exponente máximo es la concepción eclesiológica de R. Bellarmino. Ambas posturas llevaron a la dicotomía entre Iglesia visible e Iglesia invisible, entre medios de gracia y realidad de gracia, o —basándose en S. Agustín— entre cuerpo y alma[64], que cristalizó en el período de la Ilustración[65]. Así conclirá nuestro autor:

La Iglesia está formada por dos comunidades formalmente distintas, de manera que se puede pertenecer a una sin ser miembro de la otra. Y como consecuencia inevitable, se pueden distinguir *realmente* dos comunidades cuya unión forma "normalmente" la Iglesia, pero que son separables[66].

---

64 Distinción propia de los teólogos: R. Billuart, J. Perrone, V. De Groot, L. Billot (cfr. *Introduction au mystère de l'Église,* 372-374).

65 Cfr. *Le sacrement de la communion,* 13-31; *Introduction au mystère de l'Église,* 31-42; 361-372. Nuestro autor analiza la definición de la Iglesia de R. Bellarmino, que no se limita a una comprensión puramente exterior o sociológica de la Iglesia, sino que tiene en cuenta también su aspecto interior, comparando la Iglesia como un cuerpo vivo compuesto por alma y cuerpo inseparables entre sí. El alma son los dones interiores de la fe, la esperanza y la caridad, y el cuerpo, los elementos exteriores de la profesión de fe, los sacramentos y la obediencia a los pastores (cfr. *Le mystère de l'Église,* 364-365). El planteamiento conlleva un dualismo de fondo, ante la posibilidad de pertenecer a la Iglesia mediante los elementos externos sin que ello suponga una pertenencia interior. Una cuestión que se abordaría en el concilio Vaticano II, cuando trata en el segundo capítulo de *Lumen gentium* la pertenencia al pueblo de Dios, especialmente en LG 14.

66 «Nous avons donc l'Église formée de deux communautés formellement distinctes, de sorte qu'on peut faire-partie de l'une sans être membre de l'autre. Il s'ensuit inévitablement, que l'on distingue *réellement* deux communautés dont l'union fait "normalment" l'Église, mais qui son séparables» (*Introduction au mystère de l'Église,* 374).

Tal separación se constata en la evolución de la doctrina de la Iglesia como cuerpo de Cristo. Tanto los escritos paulinos como los textos patrísticos y el mismo santo Tomás se referían a la realidad total de la Iglesia visible e invisible como el cuerpo de Cristo, o bien, cuerpo místico de Cristo[67]. Sin embargo, a partir del s. XVI, por influencia de la teología protestante, el término cuerpo místico pasará a designar la Iglesia en cuanto comunidad interior e invisible, separada de la comunidad exterior[68].

Los intentos de renovación de la eclesiología católica en el s. XX se centrarán en ofrecer una comprensión unificadora de lo visible e invisible en la realidad de la Iglesia. El autor destaca tres líneas teológicas a este respecto:

En primer lugar, la recuperación de la doctrina del cuerpo místico de Cristo, que designaba toda la realidad del misterio de la Iglesia en sus aspectos interior y exterior, negándose así la oposición entre ambos[69].

En segundo lugar, la consideración de la realidad teándrica de la Iglesia, visible e invisible, institucional y misteriosa, en analogía con la doble *natura* humano-divina de la persona de Cristo[70].

---

67 Como tal, la expresión no se encuentra en la Escritura, sino que comienza a usarse a partir del s. V para referirse a la eucaristía. Será a partir del s. IX, a causa de las controversias sobre el sacramento eucarístico, cuando se comience a distinguir entre el cuerpo de Cristo nacido de la Virgen, el cuerpo eucarístico sacramental o cuerpo místico, y el cuerpo eclesial de Cristo o *corpus verum.* En el s. XI, para afirmar la presencia real de Cristo en la Eucaristía (identidad del Cuerpo nacido de María y del Cuerpo eucarístico) se usará *corpus verum* para el sacramento eucarístico, y *corpus mysticum* para designar la Iglesia, como fruto del misterio eucarístico. La obra de H. de Lubac, C*orpus mysticum* (1944) fue decisiva en la aclaración de esta cuestión.

68 Toda esta cuestión es ampliamente tratada en *Le mystère de l'Église,* 65-114.

69 Ch. Journet e Y. Congar criticaron la separabilidad del alma y el cuerpo de la Iglesia afirmando la inseparabilidad del aspecto visible y el espiritual en la única realidad de la Iglesia. Y E. Mersch aplicaría el concepto cuerpo místico de Cristo a la entera realidad de la Iglesia, definición que quedaría refrendada por la encíclica de Pío XII *Mystici Corporis Christi* (1943) y en el concilio Vaticano II (LG 7) (cfr. *Le sacrement de la communion,* 33-41, 61-89; *Introduction au mystère de l'Église,* 382-385).

70 Así lo hicieron Y. Congar junto con S. Tyszkiewicz y J.-H. Nicolas (cfr. *Le sacrement de la communion,* 42-43).

Y, en tercer lugar, la aplicación de la categoría sacramento a la Iglesia, intentando así una visión unitaria del ser eclesial. El autor, sin embargo, se muestra crítico con las soluciones presentadas, pues, al partir de la doctrina escolástica de los siete sacramentos, han conducido a una inevitable disociación entre el *sacramentum tantum* (la institución eclesiástica) y la *res tantum* eclesial (la realidad interior de la Iglesia, el cuerpo místico)[71].

De La Soujeole añadirá un nuevo riesgo al que se enfrenta la eclesiología posconciliar: la distinción entre comunión y sociedad realizada por la filosofía social y la sociología en el s. XIX y XX[72], que ha contribuido a una reformulación de la división visible-invisible en la Iglesia. Así, con el término comunión se designa el vínculo íntimo e invisible de la relación entre los miembros del grupo humano, y con sociedad, su estructuración externa o elementos jurídicos[73].

---

71 En sí los siete sacramentos son aplicaciones privilegiadas de la sacramentalidad de la salvación, pero no agotan la ley de la sacramentalidad de la economía salvífica (cfr. *Le sacrement de la communion,* 247; B.-D. DE LA SOUJEOLE, «Questions actuelles sur la sacramentalité», *RThom* 99 [1999] 483-487). Este es el objeto de la crítica que De La Soujeole realiza a la eclesiología sacramental de K. Rahner, Y. Congar, O. Semmelroth y, más recientemente, W. Kasper, que se decantan en sus planteamientos por la precedencia de la estructura visible frente a su esencia espiritual – según la terminología empleada por W. Kasper –, cayendo así en el mismo error que se pretendía evitar: la posibilidad de una pertenencia externa a la Iglesia sin que conlleve necesariamente una pertenencia interior (cfr. *Le sacrement de la communion,* 247-250). El autor, sin embargo, se muestra favorable a la propuesta de E. Schillebeeckx, que toma como punto de partida el sentido patrístico del *mysterium Christi*¸ dando prioridad a la salvación de Cristo que toma forma corpórea en la Iglesia (Cuerpo visible del *Kyrios*) y se manifiesta en el mundo (cfr. *Le sacrement de la communion,* 44-47; *Introduction au mystère de l'Église,* 313-330).

72 Esta distinción tiene su trasfondo en la aportación del sociólogo alemán F. Tönnies con su obra *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), para quien el concepto comunidad aportaría el componente moral e interno a la sociedad, que posee un carácter instrumental en orden a conseguir ciertos fines (cfr. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología,* 195-196, 550).

73 Nuestro autor dirá que esta distinción rompe con el concepto de sociedad política medieval sobre el que se fundamentaba la eclesiología de la *societas perfecta,* que integraba en sí el *convivium* (causa formal), el gobierno (causa eficiente) y el bien común (causa final), que permitiría a Tomás de Aquino describir la Iglesia por analogía con la ciudad en su comentario a Ef 4,5-6. Con la distinción comunión-sociedad de la

Concluyendo, detectamos una problemática de fondo con diversas variantes a la que nuestro autor quiere dar respuesta con su propuesta eclesiológica: la disociación entre el aspecto visible e el invisible en la comprensión de la Iglesia, que ha llevado, o bien a ensalzar la dimensión social de la comunidad eclesial infravalorando su dimensión espiritual, o bien a considerar solo su dimensión espiritual menospreciando la dimensión histórica de la economía de la salvación. Una disociación agravada por la cuestión de la relación entre la santidad y el pecado en la Iglesia, es decir: ¿cómo esta comunidad concreta puede ser signo e instrumento de gracia siendo una comunidad de pecadores? Todo ello ha tenido como consecuencia dramática una comprensión no unitaria del único ser eclesial.

4.2 Fundamentos de la propuesta de la sacramentalidad de la comunión

Como hemos apuntado, De La Soujeole articula dos nociones fundamentales de la eclesiología actual, sacramento y comunión, proponiendo una síntesis equilibrada del misterio eclesial. Exponemos ahora la fundamentación y originalidad de esta formulación eclesiológica.

4.2.1 La sacramentalidad descendente

Claramente, De La Soujeole opta por un esquema descendente de la economía de la salvación (*d'en haut* y no *d'en bas*). Inspirado en la *Summa Theologiae* de santo Tomás, se intenta romper con el dualismo eclesiológico.

---

filosofía social moderna se llegaba a reconocer dos realidades que forman la Iglesia y no a esta como una realidad compleja. Este planteamiento ha ejercido gran influencia en la eclesiología posconciliar, que ha considerado la noción de comunión como clave interpretativa de la eclesiología conciliar, con el riesgo de reducir la Iglesia al aspecto invisible de la comunión, subestimando su dimensión social (cfr. *Le sacrement de la communion,* 48-60; *Introduction au mystère de l'Église,* 230-242).

La sacramentalidad tiene su origen en Cristo, en el misterio de la encarnación, es decir, es ante todo entitativa y se prolonga en una sacramentalidad operativa, usando la terminología del autor[74].

Este planteamiento se fundamenta en la Sagrada Escritura, donde ya en las imágenes y los temas bíblicos de cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo y pueblo de Dios se manifiesta la constante de la sacramentalidad al describir el ser de la Iglesia[75]. De igual modo se constata en el testimonio de los Santos Padres y en el mismo santo Tomás[76].

---

74 La sacramentalidad descendente es el contrapunto a la sacramentalidad ascendente que, según el autor, parte de los siete sacramentos: «Dans le Christ est réalisé ce que l'on peut appeler une sacramentalité "d'en haut", celle qui prend son origine dans la personne et l'activité du Christ. Il s'agit d'une sacramentalité d'abord "entitative" qui si prolonge dans une sacramentalité "opérative". Au contraire, une appréhension de la sacramentalité qui prendrait son point de départ dans les sept sacrements pourrait être appelée une sacramentalité "d'en bas", selon laquelle un sacrement est une activité cultuelle et symbolique de l'Église dotée ensuite d'une certaine efficacité. C'est une sacramentalité purement fonctionnelle» (B.-D., DE LA SOUJEOLE, «Questions actuelles sur la sacramentalité», *RThom* 99 [1999] 487).

75 El autor distingue entre imagen, que describe por comparación el misterio de la Iglesia: rebaño, campo, arca de Noé…, y tema, que no solo nos acerca a su conocimiento, sino que es realmente este misterio: la Iglesia es el cuerpo de Cristo, o el templo del Espíritu o el pueblo de Dios (cfr. *Introduction au mystère de l'Église,* 62). Llegará a la siguiente conclusión tras su análisis de los datos bíblicos: «L'Église est une certaine réalité: la connaître revient en premier lieu à étudier son *être*. Cet être nous allons d'abord le décrire, en inventorier les éléments constitutifs à l'aide des données de la Révélation: théologie des sources. Ce donné peut être saisi à l'aide des images bibliques, de l'expression "Royaume de Dieu", et surtout des thèmes révélés que sont le Corps du Christ, le Temple de l'Esprit et le Peuple de Dieu. Tout ce donné fait emerger une grande constante qu'est la sacramentalité de l'Église. Nous étudierons par conséquent, en fin d'analyse positive, cette "loi" de la sacramentalité qui permet de faire le lien entre toutes les données rassemblées» (*Introduction au mystère de l'Église,* 43).

76 Santo Tomás conocía la tradición patrística y continúa refiriéndose a *sacramentum* en el mismo sentido de *mysterium* de los Padres (cfr. *Sum. theol. IIIa,* q. 62, a. 1) como una realidad que tiene en sí una cierta santidad escondida (*Sum. theol. IIIa,* q. 60, a. 1: «Sic igitur sacramentum potest aliquid dici vel quia in se habet aliquam sanctitatem occultam»). Por eso, al bautismo, la confirmación, etc., los denominará sacramentos como signos con relación a la realidad santa y salvífica de Dios, es decir, ordenada siempre a esta *res sacra*: «Proprie dicatur sacramentum, secundum quod nunc de sacramentis loquimur, quod est signum rei sacrae in quantum est sanctificans

Ratificación que llega a su culmen en el concilio Vaticano II al considerar en *Lumen gentium* la Iglesia como *mysterium-sacramentum*[77].

Brevemente, nos referimos a continuación a la perspectiva tomista de la sacramentalidad por su importancia para la comprensión del planteamiento eclesial de nuestro autor.

a) La humanidad asumida por el Verbo

Santo Tomás, en *Sum. theol. IIIa,* q. 1-8, parte del misterio del Verbo encarnado en el que, por la unión hipostática, la humanidad individual es asumida y colmada de gracia, de modo que se puede afirmar que Cristo posee la gracia en plenitud para transmitirla a los hombres.

Entre Cristo-Cabeza y la Iglesia-cuerpo existe una unidad consustancial según la humanidad, al tiempo que una distinción, pues solo Cristo posee la plenitud de la gracia (gracia capital) que es transmitida a los miembros de la Iglesia (gracia personal) no extrínsecamente sino intrínsecamente, o —en terminología de santo Tomás— físicamente (realmente) y no solo moralmente[78]. Eclesiología y cristología, por tanto, se encuentran íntimamente vinculadas, de modo que se podrá afirmar:

Nos encontramos en el corazón de la cristología, que es también el corazón de la eclesiología: la Iglesia es comunidad de la gracia cristiana,

homines» (*Sum. theol. IIIa,* q. 60, a. 2). Del mismo Cristo afirmará que su humanidad es el signo de su divinidad, siguiendo a san Agustín (cfr. *In Joan.* XXXIV, 9). En santo Tomás, por tanto, – y de ahí la importancia que le da De La Soujeole – se encuentra el nexo entre el *mysterium* patrístico y los siete sacramentos a partir de la analogía cristológica, sin perder de vista la ley de la sacramentalidad de la salvación (cfr. *Introduction au mystère de l'Église,* 310-313).

77 La aclaración que la Comisión teológica del Concilio realiza al título del primer capítulo de la constitución sobre la Iglesia resulta fundamental: «Vox "mysterium" non sempliciter indicat aliquid incognoscibile aut abstrusum, sed, uti hodie iam apud plurimos agnoscitur, designat realitatem divinam transcendentem et salvificam quae aliquo modo visibili revelatur et manifestatur» (AS III/I, 170). Una exégesis de la definición sacramental de la Iglesia de LG 1 la encontramos en *Le sacrament de la communion,* 250-257 e *Introduction au mystère de l'Église,* 319-330.

78 Cfr. *Le mystère de l'Église,* 101-104.

gracia *crística,* que viene de Cristo, y *cristoconformante,* que nos configura con Cristo[79].

b) Instrumentalidad del Cuerpo de Cristo

Santo Tomás se sirve de la categoría aristotélica de la causalidad instrumental para explicar la transmisión de la santidad de Cristo a los hombres (cfr. *Sum. theol. IIIa,* q. 19, a. 1) a través de la Iglesia, con la diferencia de que, en Cristo, la humanidad es instrumento de la divinidad y posee de forma perfecta aquello que ha de transmitir como instrumento. Es decir, que él mismo es causa principal e instrumento que produce el efecto. En el caso de los medios de gracia (ministros, sacramentos), sin embargo, la eficiencia de la instrumentalidad es movida por la causa principal (Cristo). Y, por tanto, no causan una gracia propia, sino que transita por ellos procedente del Agente principal.

Al hacer la aplicación eclesial, De La Soujeole plantea una cuestión que resulta fundamental:

¿Hay que tomar su santidad en un sentido pleno? ¿Es ella santa y santifica consecuentemente al mismo modo que Cristo? ¿O bien, ella es santa y santifica por virtud transitiva, como los ministros y los sacramentos?[80]

La respuesta a esta cuestión le llevará a centrarse en la particularidad del sacramento de la eucaristía y su relación con la Iglesia, o eclesiología eucarística, como expondremos más adelante.

---

79 «Nous sommes au coeur de la christologie qui est aussi le coeur de l'ecclesiologie: l'Église est la communauté de la grâce chrétienne, grâce *christique*, elle vient du Christ, et *christoconformante*, elle conforme au Christ» (*Le mystère de l'Église,* 105).

80 «Sa sainteté est-elle à prendre au sens fort? Est-elle sainte et sanctifie-t-elle en conséquence d'une certaine façon comme le Christ? ou bien est-elle sainte parce que sanctifiante par vertu transitive, comme les ministres et les sacrements?» (*Le mystère de l'Église,* 107).

c) El cuerpo místico, una realidad compleja

Cuando santo Tomás se refiere a la Iglesia como cuerpo místico, designa el misterio eclesial en su totalidad y no solo su aspecto interior. Es decir, se trata de un ser complejo, a la vez espiritual y encarnado en los sacramentos, los ministerios, etc. Así se pone de manifiesto cuando se explica el doble influjo que ejerce la Cabeza (Cristo) sobre el cuerpo místico (cfr. *Sum. theol. IIIa,* q. 8, a. 6), en términos de causalidad eficiente física.

Se trata de un influjo interior, en tanto que Cristo comunica la gracia independientemente de todo acto exterior, y de un influjo exterior, en tanto que Cristo comunica externa o corporalmente la gracia. Si la comunicación de la gracia interior es siempre posible para Cristo, después de la ascensión la comunicación exterior de la gracia solo es posible por los medios de la gracia en la Iglesia (ministros instituidos por Cristo que dispensan los sacramentos), basándose en una causalidad instrumental siempre diversa a la de la humanidad de Cristo (cfr. *Sum. theol. IIIa,* q. 64, a. 1)[81].

De donde se deduce que santo Tomás, cuando se refiere al cuerpo místico comprende tanto la realidad espiritual de la Iglesia como los medios de gracia y sus efectos visibles en la Iglesia.

De La Soujeole se referirá también a la explicación tomista de la *natura* de la Ley Nueva[82], así como a la corporeidad -no accidental- del hombre y la unidad sustancial en Cristo de lo humano y lo divino[83],

---

81 Cfr. *Le mystère de l'Église,* 108-109.

82 Tratada esta cuestión en *Sum. theol. Ia-IIa,* q. 106-108, se dirá que la Ley Nueva es una realidad compleja formada de un primer elemento no escrito (principal) y un elemento escrito (secundario) subordinado al anterior. En la q. 108 se expone que lo invisible de la Ley se alcanza gracias a lo visible de la misma y, al mismo tiempo, es principio de operaciones en tanto que el sujeto actúa la Ley (cfr. *Le sacrement de la communion,* 166-168). Su aplicación eclesiológica lleva a afirmar la inseparabilidad de los aspectos interior y exterior, espiritual y visible de la realidad de la Iglesia, de modo que ambos pertenecen a la misma *natura*, es decir, es esencial al misterio de la Iglesia (cfr. *Introduction au mystère de l'Eglise,* 393-405).

83 Cfr. *Le sacrement de la communion,* 169-172.

para fundamentar la esencialidad de lo visible y lo invisible en el misterio de la Iglesia.

4.2.2 La comunión eclesial

La noción comunión, promovida por la eclesiología contemporánea y acogida por el concilio Vaticano II, es vinculada por De La Soujeole a la de sacramento[84]. Pero, como afirma nuestro autor, el término *koinonía* ya aparece en el Nuevo Testamento en diversos contextos (cfr. Hch 2,42-47; 1Co 10,16; 2Co 8,9; 2Co 9,13; Rm 15,26; Heb 13,16; 1Jn 1,3), así como en los Padres griegos y latinos (Ignacio de Antioquía, Policarpo, Ireneo, Tertuliano, Cipriano, Agustín...), empleado con un sentido bastante amplio: para referirse al misterio de la vida trinitaria, a la participación del hombre en tal misterio, a las realidades más ordinarias de la organización de la vida de la comunidad eclesial, y a las realidades que establecen tal *koinonía-communio,* es decir, la comunión en la misma fe y en los sacramentos, en particular la eucaristía[85].

Estos resultados cristalizan en el primer capítulo de la constitución *Lumen gentium* del Concilio, que —en palabras de De La Soujeole— se puede resumir en tres tiempos principales: «1) Dios hace participar de su vida; 2) los hombres participan de esta vida; 3) resulta una unidad de vida entre Dios y los hombres y entre los hombres entre sí»[86].

---

84 Algunos nombres importantes en el surgir de la eclesiología de comunión citados por De La Soujeole son: J. Hamer, *L'Église est une communion* (1962), A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»* (1975), J.-M. Tillard, *Église d'Églises* (1987) y *L'Église locale* (1996) (cfr. *Le sacrement de la communion,* 120-121).

85 Cfr. *Le sacrement de la communion,* 274-290, donde se analizan los diversos textos y los testimonios patrísticos mostrando los distintos significados del uso del término.

86 «1) Dieu fait partager sa vie; 2) les hommes prennent part à cette vie; 3) il en résulte une unité de vie entre Dieu et les hommes et entre les hommes eux-mêmes» (*Le sacrement de la communion,* 115).

Así queda configurada lo que se ha denominado la eclesiología de comunión, que se enraíza en la *koinonía* trinitaria (*L´Église vient de la koinonía trinitaire*) y tiende a ella (*L´Église tend vers la koinonía trinitaire*), vive por la comunión trinitaria donada en Cristo, en la que participa por la misma fe, los mismos sacramentos y los ministerios (*L´Église vit par la koinonía trinitaire*), y realiza la Iglesia como comunidad (*L´Église es une koinonía*), cuya expresión máxima es la eucaristía[87].

4.2.3 La eucaristía, fuente de la eclesiología

Tanto la noción de sacramento como la de comunión aplicadas a la Iglesia confluyen en la eucaristía, determinante en la fundamentación de la propuesta eclesiológica de De La Soujeole.

La peculiaridad del sacramento de la eucaristía respecto a los otros sacramentos ofrece la clave de solución a la problemática planteada por la eclesiología sacramental y la eclesiología de comunión, superando así la división entre lo visible e invisible en la Iglesia y proporcionando una concepción unitaria de la única realidad compleja del misterio de la Iglesia[88].

Dos afirmaciones del autor sintetizan esta relación íntima eucaristía-Iglesia, fundamentando las raíces de su planteamiento en la tradición patrística, y situándose en la línea de la eclesiología eucarística retomada por la teología en el s. XX y desarrollada hasta nuestros días especialmente a partir del concilio Vaticano II[89]:

---

87 Un análisis de *Lumen gentium* desde esta perspectiva lo encontramos en *Le sacrement de la communion,* 290-295.

88 Según la concepción sacramental de santo Tomás expuesta en *Sum. theol. IIIa,* q. 73, a. 1 ad a. 3, frente a los otros sacramentos, que confieren la *res tantum* (gracia, realidad última significada) a través del *sacramentum tantum* (la realidad material asumida) a modo de instrumento, en el caso de la eucaristía, *res* y *sacramentum* coinciden (realidad del cuerpo y sangre de Cristo en el pan y el vino), no solo realizando aquello que significa, sino siendo aquello que significa y realiza (cfr. *Le sacrement de la communion,* 258-260).

89 Una visión de los precedentes de la eclesiología eucarística, sus inicios impulsados por la teología ortodoxa (Afanasiev, Zizioulas) y la teología católica (H. de Lubac, Y. Congar, J.-M. Tillard, etc.) y su desarrollo posterior al concilio Vaticano

> Se considera frecuentemente en la Tradición que Cristo por su cuerpo eucarístico edifica su cuerpo místico: el misterio eclesial es la *res* del sacramento eucarístico[90].
>
> La Eucaristía, no solo engendra, sino que *es* la Iglesia[91]

Y culmina su fundamentación basándose en la misma estructura de este sacramento (*res tantum – sacramentum tantum – res et sacramentum*) aplicada a la realidad de la Iglesia. De modo que identificará la *res tantum* eclesial con la comunión de vida sobrenatural; el *sacramentum tantum* de la Iglesia, con la comunidad o hecho social, a través del que se manifiesta la comunidad de salvación; y la *res et sacramentum* eclesial, con las realidades visibles intermediarias o mediaciones que significan y comunican realmente la vida teologal[92]. Así podría sintetizarse:

> La Iglesia es la realidad (la comunidad sobrenatural Dios-hombres: *res tantum*) en el signo (que se manifiesta en el signo social: *signum tantum*) por los signos-instrumentos (predicación y sacramentos: *res et sacramentum*)[93].

II, teniendo en cuenta incluso el magisterio de Benedicto XVI, la encontramos en: R. SCHABLATURA, *La eclesiología eucarística a partir del concilio Vaticano II (1962-1965). Precedentes y desarrollo posconciliar,* Pamplona 2009.

90 «C'est un bien comun de la Tradition selon lequel c'est par son Corps eucharistique que le Christ édifie son Corps mystique: le mystère ecclésial est la *res* du sacrement eucharistique» (*Introduction au mystère de l'Église,* 443).

91 «L'Eucharistie, non seulement engendre, mais *est* l'Église» (*Le sacrement de la communion,* 260).

92 Cfr. *Le sacrement de la communion,* 260-268.

93 «L'Église est la realité (la communauté surnaturelle Dieu-hommes: *res tantum*) dans le signe (qui se manifeste dans le signe social: *signum tantum*) par les signes-instruments (prédication et sacrements: *res et sacramentum*)» (*Introduction au mystère de l'Église,* 451).

Con este esquema descendente se ofrece una solución a la cuestión del pecado y santidad en la Iglesia, pues la Iglesia, que es inseparable de la vida teologal, no llega a indentificarse con ella, sino que conduce a ella y la contiene. De este modo, se ponen las bases para evitar la división del aspecto social o visible y mistérico o invisible en la Iglesia, pues en la eucaristía ambos aspectos son inseparables.

4.3 La sacramentalidad de la comunión eclesial

El esquema eclesiológico de nuestro autor se muestra en consonancia con la reflexión expuesta hasta ahora: el de la sacramentalidad descendente y su articulación con la noción *koinonía*. Se nos propone una comprensión de la Iglesia que supera el esquema de pensamiento en binomio, para introducirnos en el esquema —en trinomio—, como tres facetas de una misma *realitas complexa*[94]: la comunión teologal, la comunión social y la comunión diaconal.

Al partir de la comunión teologal, como realidad de gracia, De La Soujeole afirmará que esta se manifiesta en el *signum* o comunión social, que como tal no es perfecta a causa del pecado de sus miembros. Por ello, se propone una realidad intermediaria, la comunión diaconal, que toma de la comunión social su *natura* comunitaria y de la comunión teologal la eficacia de gracia permanente. Exponemos ahora la vinculación existente entre estas diversas facetas de la comunión eclesial.

---

94 Sigue la definición de LG 8: «Ecclesia terrestris et Ecclesia caelestibus bonis ditata, non ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant, quae humano et divino coalescit elemento» (*AAS* 57 [1965] 11). De La Soujeole admite este pensamiento en binomio, pero sin que ello implique una división ontológica. Siguiendo a A. Antón, dirá que la Iglesia es una *complexio oppositorum,* al que las tensiones le son innatas (cfr. A. Antón, «Eclesiología postconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro», en R. Latourelle, ed., *Vaticano II: Balance y perspectivas,* Salamanca 1989, 284). Es decir, admite la diversidad y la tensión de contrarios, que en sí no han de excluirse necesariamente, pero no la contradicción, que supone la incompatibilidad de dos términos. El mismo Concilio no obvia la tensión ontológica de la Iglesia, aunque no admite la antinomia ontológica, sino la moral (cfr. *Le sacrement de la communion,* 195-241).

4.3.1 Comunión teologal: la realidad de gracia

La comunión teologal es la realidad de gracia, es decir, la comunicación del misterio de amor de Dios al hombre en Jesucristo, el Verbo encarnado.

Por ello, la comunión teologal es crística y cristoformante, y es una realidad encarnada que se hace historia permitiendo al hombre participar de la vida misma de Dios.

La comunión teologal no puede entenderse al margen de la comunión social, a través de la cual el hombre entra a formar parte de la comunión teologal de una forma cada vez más plena[95].

4.3.2 Comunión social: la economía de la realidad de gracia

La comunión social es la manifestación, el *signum* visible, de la comunión teologal, que se inserta en la economía de la salvación. Se trata, por tanto, de la comunión teologal como hecho social e histórico enraizado en la realidad de gracia. Esto conlleva la subordinación de la comunión social a la comunión teologal, que es siempre el criterio de reforma para la Iglesia[96].

En la comunión social toma forma la salvación de Dios, que es epifanía de la comunión teologal. Aparece así íntimamente vinculada la sociabilidad humana a la vida divina (comunión trinitaria)[97], en la que se fundamenta y en la que es elevada (*gratia sanans*)[98]. Pero no se trata solo de una realidad epifánica, sino también escatológica, es decir, anunciadora de la vida futura, de la vida en plenitud de comunión con Dios a la que está llamado a vivir el hombre.

---

95 Cfr. *Le sacrement de la communion,* 305-315; *Introduction au mystère de l'Église,* 470-474.

96 Cfr. *Le sacrement de la communion,* 327.

97 Se resalta así la importancia de la consideración de la doctrina social para la eclesiología, como el Concilio hizo en la constitución *Gaudium et spes,* que toma en serio el carácter social de la persona humana (cfr. *Le sacrement de la communion,* 90-114).

98 Cfr. *Le sacrement de la communion,* 318.

En esta relación comunión social—comunión teologal se enmarca la cuestión de la relación Iglesia-mundo, así como la autoridad y el ministerio en la Iglesia, y la relación de la Iglesia universal y la Iglesia particular, propias de la eclesiología especial. Aunque, para plantear estos dos últimos temas, es necesario recurrir a la comunión diaconal.

4.3.3 Comunión diaconal

La comprensión de la sacramentalidad de la Iglesia a partir de la eucaristía lleva al autor a afirmar la comunión diaconal como una comunión intermediaria (*res et sacramentum*) entre la comunión teologal (*res tantum*) y la comunión social (*sacramentum tantum*).

La comunión teologal subsiste en la comunión social, pero esta no se identifica plenamente con la comunión teologal, pues los sujetos en los que subsiste son pecadores. La comunión diaconal, que toma parte de la comunión teologal y de la comunión social, asegura la permanencia del don teologal en la forma social de la comunión, que invita y permite permanentemente entrar en comunión con Dios, fundando así la continuidad entre la misión de Cristo y la misión de la Iglesia[99].

Precisamente en el marco de la comunión diaconal se comprende el ministerio apostólico, llamado a servir (*diakonía*) la comunión social en continuidad con la misión de Cristo, ofreciendo la salvación que viene de Dios, para que esta se configure cada vez más plenamente con la comunión teologal[100]. La comunión diaconal se expresa fundamentalmente

---

99 Así lo expondrá el autor: « Nous avons relevé que la communion diaconale ne manifestait pas avec certitude la communon théologale, mais elle la rend toujours possible, elle l'offre toujours de la part du Christ. Autrement dit, plus précisément, la communion diaconale ne manifeste pas la communion théologale en acte achevé (*in facto esse*), mais en genèse, voire en restauration (*in fieri*)» (*Le sacrement de la communion,* 338).

100 Con relación a esto, se referirá al Obispo de Roma vinculado a la comunión jerárquica, estableciendo el nexo colegialidad-jerarquía, comunión social local y universal, definido como "primado diaconal" en el marco de la comunión diaconal (cfr. *Le sacrement de la communion,* 334).

a través de la predicación y la celebración de los sacramentos, que posibilita la participación ontológica de los cristianos en la vida teologal. Y de ahí la importancia de la celebración de la eucaristía para la eclesiología, pues en ella la comunión teologal, la comunión diaconal y la comunión social se manifiestan de forma inigualable:

> La eucaristía es la única manifestación verdaderamente total de Cristo engendrando su Cuerpo. Ella es, considerándola bajo el aspecto de la comunión diaconal, el instrumento por excelencia de la edificación de la comunión teologal. Es decir, que toda la comunión diaconal está ordenada a ella. Cuando el concilio dice que la eucaristía es "fuente y culmen de toda la vida cristiana", es fácil precisar, *fuente* en la comunión diaconal, y *culmen* en la comunión teologal[101].

Las distinciones que hemos expuesto podrían inducir a establecer nuevas divisiones en la comunión eclesial. Por ello, el autor reafirmará la unidad del misterio de la Iglesia como sacramento de la comunión aclarará que tales distinciones de la comunión son reales y explican su único ser complejo[102].

4.4 Conclusiones de esta propuesta

La propuesta eclesiológica de De La Soujeole se presenta como fuertemente tradicional, por recurrir a las fuentes de la Sagrada Escritura y la Tradición, destacándose la influencia de la teología tomista y la renovación eclesiológica llevada a cabo en el s. XX, refrendada por

---

101 «L'Eucharistie est la seule manifestation vraiment totale du Christ engendrant son Corps. C'est elle qui est, sous l'aspect où nous la considérons dans la communion diaconale, l'instrument par excellence d'édification de la communion théologale. C'est à dire que toute la communion diaconale est ordonée à elle. Quand le concile dit d'elle qu'elle est "source et sommet de toute vie chrétienne", il est aisé de préciser, *source* dans la communion diaconale, et *sommet* dans la communion théologale» (*Le sacrement de la communion,* 342).

102 Cfr. *Le sacrement de la communion,* 349.

el concilio Vaticano II y centrada especialmente en la integración de las nociones de sacramento y comunión.

Su aportación más original —en nuestra opinión— se basa precisamente en esta articulación del *mysterium-sacramentum* y la *koinonía* desde una perspectiva descendente, o, como él mismo la denominará, *d'en haut*. Lo que le permitirá pasar del esquema de pensamiento en binomio, característico de la eclesiología teándrica basada en la analogía cristológica o en la analogía con los siete sacramentos, a un esquema de pensamiento en trinomio, fundamentado en la particularidad del sacramento de la eucaristía, en la que quedan inigualablemente integradas la perspectiva sacramental y la comunional.

El misterio de la Iglesia es comprendido como una comunión sacramental, o un sacramento de la comunión, en el que se distinguen tres comuniones interrelacionadas o tres facetas de una misma *realitas complexa*: comunión teologal (*res tantum*), comunión social (*signum tantum*) y comunión diaconal (*res et sacramentum*). Afirmará De La Soujeole destacando la interacción entre las comuniones subordinadas a la comunión teologal:

En la Iglesia todo es comunión teologal, *en* una comunión social, *por* una comunión diaconal. Es la valiosa aportación, a nuestro modo de ver, de la sacramentalidad bien entendida[103].

Desde esta perspectiva, nuestro autor resuelve —en primer lugar— la consideración del aspecto visible, social o histórico del misterio de la Iglesia; no como algo secundario, sino integrado en la misma esencia del ser eclesial, pudiéndose hablar de una esencial visibilidad eclesial.

En segundo lugar, ofrece una solución a la cuestión del pecado y la santidad en la Iglesia, que —según el planteamiento de los grandes teólogos de la sacramentalidad de la Iglesia del s. XX— impedía la identificación de la realidad externa de la Iglesia con su realidad espiritual o interna.

---

103 «Dans l'Église tout est communion théologale, *dans* une communion sociale, *par* une communion diaconale. C'est l'apport irremplaçable, à notre avis, de la sacramentalité bien comprise» (*Le sacrement de la communion,* 346).

Desde el esquema de la sacramentalidad descendente, De La Soujeole identifica, aunque no plenamente, la comunión teologal con la comunión social, por mediación de la comunión diaconal, pero en ningún momento afirma que la comunión social, aun llevando la marca del pecado, no sea o no pertenezca a la esencia misma del misterio de la Iglesia.

Y, en tercer lugar, desde este planteamiento se evita una concepción individualista de la salvación, pues aun reconociéndose la exigencia de la comunión en el nivel social y diaconal, en lo que concierne a la comunión teologal se podría interpretar como una relación cara a cara (*face à face*) entre Dios y el hombre. La respuesta de De La Soujeole, apoyado en la eclesiología eucarística de Tillard, es tajante:

> En este sentido nadie tiene fe por sí mismo, nadie ama a Dios en un cara a cara individualista, sino que amando a Dios ama a todos los hombres como Dios los ama: el hombre comparte su vida, es decir, no se trata solo de una comunidad de operaciones, sino una comunidad a nivel del ser[104].

Finalmente, nos hacemos eco de la crítica de nuestro autor ante la incapacidad de la sociedad moderna de contemplar la trascendencia en la realidad inmanente, dificultando la comprensión sacramental de la Iglesia[105]. Para ello sugiere el término *transparence,* que se sitúa

---

104 «En ce sens nul n'a la foi que pour lui-même, nul n'aime Dieu dans un face à face individualiste, mais aimant Dieu il aime tous les hommes comme Dieu les aime: en faisant partager jusqu'à sa vie, c'est-à-dire, nos seulement une communauté d'opérations, mais une communauté dans l'être» (*Le sacrement de la communion,* 347).

105 Afirmará que el hombre moderno ha rechazado la conjunción de lo trascendente y lo inmanente por considerarlo como un estado mítico y mágico, y esta secularización le ha llevado al funcionalismo y a mirar las cosas como cosas útiles (cfr. *Introduction au mystère de l'Église,* 328). Recientemente, M. Aroztegi Esnaola recuperaba en un artículo la noción de sacramento de J. Ratzinger basándose en dos conferencias suyas tituladas: "Die sakramentale Begründung christlicher Existenz" (1965) y "Zum Begriff des Sakramentes" (1978). Se concretan dos causas de la crisis

entre la trascendencia y la inmanencia, haciendo que las realidades de este mundo puedan ser entendidas como símbolos, es decir, lugar de encuentro entre lo trascendente y lo inmanente, o realidad que deja *advenir* la trascendencia a través de ella[106]:

5. S. Pié-Ninot: la sacramentalidad de la comunidad cristiana

S. Pié-Ninot, nacido en Barcelona en 1941 y ordenado sacerdote en 1964, es uno de los nombres más relevantes del panorama teológico español actual e internacional. Aunque su trayectoria como profesor se ha centrado en la teología fundamental y la eclesiología, su tesis doctoral, defendida en la Universidad Gregoriana (Roma) en 1971, fue en teología bíblica, con el título *La Palabra de Dios en los libros sapienciales.* A partir de entonces comenzó su labor docente en la Facultad de Teología de Cataluña y, posteriormente, en 1992, en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana, primero como profesor invitado de teología fundamental y, desde 1996, como profesor ordinario de esta materia y de eclesiología. Se incluye así en la escuela gregoriana, proponiendo una teología fundamental desde la perspectiva de la credibilidad —como ya habría hecho R. Latourelle y R. Fisichella— y una eclesiología fundamental[107].

---

de los sacramentos, según J. Ratzinger: 1) el materialismo, que consiste en concebir el mundo como meramente funcional y 2) el idealismo, que concebía al hombre como un espíritu puro, capaz de relacionarse con Dios sin necesidad de mediaciones (cfr. M. Aroztegi Esnaola, «La noción de sacramento de Joseph Ratzinger, *Revista Española de Teología* 71 [2011] 21-26). Interesante resulta el análisis que Ratzinger realiza de la crisis de los sacramentos en la modernidad a raíz de la exégesis histórico-literaria, que superó la interpretación tipológica de la Escritura (cfr. p. 45-46), lo que llevará al autor del artículo a afirmar: «Personalmente pienso que este abandono de la tipología es la raíz profunda de la crisis contemporánea de los sacramentos, más allá incluso del materialismo y el idealismo característicos de nuestra cultura; corresponde a Ratzinger el mérito de este diagnóstico» (p. 46).

106 Cfr. *Introduction au mystère de l'Église,* 327-330.

107 Respecto a las dos escuelas actuales de teología fundamental, la escuela de la Gregoriana y la escuela de Tubinga, cfr. S. Pié-Ninot, «Las dos escuelas actuales de

Su labor docente ha sido compaginada con el ministerio pastoral desempeñado en el mundo de la enseñanza y la universidad en el ámbito del MUEC (Movimiento de Universitarios y Estudiantes Cristianos) en Cataluña, de donde ha brotado su preocupación por la teología del laicado. A lo que se añade la presidencia de la Fundación diocesana Blanquerna, fundadora de la Universitat Ramon Llull de Barcelona en 1989.

Es destacable, además, su participación como experto en el Sínodo sobre el laicado del año 1987, en el IV Simposio Luterano-Católico en 1988, en la comisión teológico-histórica internacional del Consejo Pontificio para el Jubileo del año 2000, y, en el 2008, en el Sínodo sobre la Palabra en la vida de la Iglesia[108].

Entre sus publicaciones más destacadas se encuentra *Tratado de Teología fundamental* (1989), en el que aparece un capítulo sobre la eclesiología desde la perspectiva de la credibilidad[109], el *Diccionario de eclesiología* (2001), junto con C. O'Donnell[110], y *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana* (2007)[111], donde expone en forma de manual su pensamiento eclesiológico, ya tratado también

teología fundamental», *EE* 73 (1998) 255-260. Y sobre el planteamiento de un tratado de eclesiología fundamental, cfr. S. Pié-Ninot, *La teología fundamental,* Salamanca (1989) 2009[7], 471-506. En estas páginas el autor defiende la necesidad de una eclesiología fundamental desde la categoría sacramento. Y de esta misma categoría se servirá más adelante para proponer en su obra *Eclesiología, La sacramentalidad de la comunidad cristiana* (2007) un tratado de eclesiología fundamental articulado con la eclesiología dogmática.

108 Sobre los datos biográficos, cfr. J. Planellas Barsonell, La recepción del Vaticano II en los manuales de teología españoles. I Ruidor, J. Collantes, M. M. Garijo-Guembe, S. Pié-Ninot, E. Bueno, Roma 2004, 36-37; S. Pié-Ninot, Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana, Salamanca 2007, 17-18 (abreviaremos como Eclesiología)

109 S. Pié-Ninot, *La teología fundamental,* 471-660.

110 Cfr. S. Pié-Ninot – C. O'Donnell, *Diccionario de eclesiología,* Madrid 2001.

111 S. Madrigal nos ofrece una recensión bastante minuciosa de esta obra en *EE* 83 (2008), 171-202.

en otras obras como *Introducción a la eclesiología* (1994)[112] y *Creer en la Iglesia* (2002)[113].

Aunque tendremos en cuenta todo este recorrido teológico, además de sus numerosos artículos en revistas y colaboraciones en diccionarios[114], nos basaremos fundamentalmente en nuestra exposición en *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana* (2007), único manual en el ámbito teológico hispano posconciliar que articula la eclesiología desde la noción de sacramento acuñada por la constitución *Lumen gentium.*

5.1 ¿Es posible una realidad compleja trascendente e histórica?

S. Pié-Ninot se sitúa ante el reto de ofrecer una visión unificadora de la realidad de la Iglesia capaz de comprender el misterio de la Iglesia en su dimensión trascendente (comunidad espiritual) y su dimensión histórica o visible, institucional y social (grupo visible), en un equilibrio integrador que supere cualquier tipo de reduccionismo eclesial[115].

El énfasis puesto en una dimensión con el menosprecio u olvido de la otra ha llevado históricamente a configurar dos tipos de eclesiología bien definidas: una eclesiología centrada en el poder, lo institucional y la universalidad de la Iglesia comprendida como *societas,* propia del segundo milenio; y una eclesiología caracterizada por una concepción de la Iglesia mistérico-sacramental, en clave de

---

112 Cfr. S. Pié-Ninot, *Introducción a la eclesiología,* Estella (1994) 2004[5], obra de la que se han hecho diversas ediciones.

113 Cfr. S. Pié-Ninot, *Creer en la Iglesia,* Madrid 2002.

114 Una reseña de su producción bibliográfica en *Eclesiología,* 18-19.

115 Así nos lo muestra en el prólogo de *Eclesiología,* 9-12, indicando además cómo «la eclesiología actual apunta hacia una recuperación de la categoría "institución" en una clave simbólico-sacramental, con el fin de comprender la visibilidad histórica de la Iglesia, no sin las ambigüedades propias de la historia, como institución concreta que debe estar "al servicio del Espíritu" (cfr. LG 8)» (*Eclesiología,* 11). Una problemática ya planteada anteriormente por el autor (cfr. *Introducción a la eclesiología,* 9), como refiere J. Planellas en su tesis (cfr. *La recepción del Vaticano II en los manuales de teología españoles,* 38).

comunión, propia del primer milenio[116]. Ambas eclesiologías confluyen en el concilio Vaticano II, que —en opinión del autor— no logra alcanzar una síntesis satisfactoria, solo apuntada por la expresión *communio hierarquica*[117].

La propuesta de una eclesiología sacramental se presenta como un intento de vertebrar estas dos dimensiones constantes en la Iglesia: la comunidad de creyentes del primer milenio eclesial y la sociedad estructurada jurídicamente del segundo milenio eclesial.

El autor se nutre así de las fuentes de la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio, que le permite integrar el concepto de comunión, recuperado en la eclesiología posconciliar, y el concepto de sacramento aplicado a la Iglesia, como ya había hecho la eclesiología de los siglos XIX y XX y el mismo concilio Vaticano II. Dos perspectivas que quedan expresadas sintéticamente en el mismo título de la obra: *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana.*

5.2 La sacramentalidad como principio hermenéutico de la eclesiología

La eclesiología de S. Pié-Ninot resulta incomprensible al margen del uso que el Vaticano II hace de la categoría *sacramentum,* aunque no se limite a realizar una exposición de los textos conciliares, avanzando en la reflexión hasta llegar a proponer la sacramentalidad

como la categoría teológico-hermenéutica por excelencia para expresar la economía reveladora centrada en Jesucristo, el sacramento originario, a través de su Iglesia, el sacramento fundamental y de

116 Cfr. *Eclesiología,* 33-74.

117 Pié-Ninot resalta lo novedoso de la expresión comunión jerárquica de LG 22, que «se presenta como una fórmula de compromiso para articular la perspectiva de la comunión propia de todo el colegio episcopal – expresión de la eclesiología comunional del primer milenio –, con el primado universal del Papa definido en el Vaticano I – testimonio de la eclesiología universalista del segundo milenio –» (*Eclesiología,* 90). Opinión también defendida por W. Kasper (cfr. W. Kasper, «Iglesia como *communio*», en Id., *Teología e Iglesia,* Barcelona 1989, 391).

cada uno de los sacramentos concretos, realizaciones actualizadoras del sacramento fundamental[118].

Punto de partida es, por tanto, la novedad del concepto *sacramentum* en los textos conciliares que «radica en que por primera vez se aplica la palabra sacramento a una realidad no litúrgico-ritual, ligando dicha realidad a la cristología en lugar de a la sacramentología»[119]. Novedad enraizada en el *mysterion paulino,* así como en los testimonios patrísticos de la *Didajé,* san Cipriano, san Agustín, etc. y de teólogos como J.A. Möhler, M.J. Scheeben, K. Rahner, O. Semmelroth o E. Schillebeeckx, entre otros[120].

Nuestro autor, siguiendo el Concilio, recupera el sentido amplio de la categoría sacramento para aplicarla a la Iglesia, superando la comprensión nominalista o materialista en la que había quedado circunscrita por la escolástica posterior a santo Tomás. Y, desde aquí, elabora lo que él cataloga como una "eclesiología relacional"[121], basada en una ontología relacional capaz de

> unir sus diversos aspectos mistérico-históricos, a saber: la "Iglesia procedente de Dios" y la "formada por hombres", su santidad y su necesidad de purificación en sus miembros, su trascendencia e historicidad, el don de Dios que comunica y sus mediaciones visibles[122].

Según la ontología relacional, la Iglesia, lejos de centrarse en sí misma, encuentra su razón de ser en Jesucristo (*universale concretum personale*) y, en su relación con él como *universale concretum sacramentale*, se inserta en la tensión escatológica de la salvación universal con

---

118 *Eclesiología,* 190.

119 *Eclesiología,* 175.

120 Para un recorrido por la fundamentación del uso bíblico-patrístico de la categoría *mysterium-sacramentum* aplicada a la Iglesia, así como su recuperación por teólogos de los siglos XIX y XX, y su uso en el Vaticano II ("designio de Dios", "sacramento de Cristo", "sacramento de unidad", "sacramento universal de salvación de la humanidad y del mundo"), cfr. *Eclesiología,* 176-183.

121 Cfr. *Eclesiología,* 184-185.

122 *Eclesiología,* 191.

un papel de mediación (instrumento)[123]. Es decir, se unifican en la realidad compleja de la Iglesia (cfr. LG 8) la perspectiva cristológica, escatológica, soteriológica, visible e invisible e histórica.

La sacramentalidad de la Iglesia es impensable, por tanto, al margen de Cristo Sacramento, tal y como el mismo Concilio indicaba al explicitar que «la Iglesia es en Cristo como un sacramento» (LG 1). De ahí que se pueda afirmar de la Iglesia que es sacramento por la presencia real en ella de Cristo en diversos modos: en las personas (bautizados y ordenados) que forman parte de ella y en los diversos signos eclesiales (asamblea reunida, plegaria común, servicio a los necesitados, proclamación de la Palabra, y en los sacramentos especialmente, como ya indicara Tomás de Aquino)[124].

5.3 La categoría sacramento como eje global de la eclesiología

Sin caer en el nominalismo, nuestro autor apunta que «la expresión "sacramento" aplicada a la Iglesia tiene su "punto de referencia" gnoseológico en los sacramentos»[125]. Se servirá para ello de la articulación de la realidad sacramental acuñada por santo Tomás de Aquino en *Sent.* IV, d. 4, q. 1, q. 2: *sacramentum tantum* (el sacramento o signo exterior), *res tantum* (la realidad última teológica) y *res et sacramentum* (la realidad y el signo interior intermedio).

Esta triple dimensión de los sacramentos se muestra fundamental para la estructuración del tratado sobre la Iglesia[126], que —en nuestra

123 Seguirá nuestro autor a H.U. von Balthasar, que aplica la categoría *universale concretum personale* a Jesucristo, indicando su carácter único y universal, y dirá: «por esta razón y gracias a la "sacramentalidad", esta categoría se puede aplicar analógicamente también a la Iglesia como "universal concreto sacramental" (*universale concretum sacramentale*)» (*Eclesiología,* 187). Se matiza así que la aplicación del *universale concretum* a la Iglesia ha de ser siempre *sacramentale,* de lo contrario adquirirá un valor absoluto (cfr. *Eclesiología,* 188-189).

124 Cfr. *Eclesiología,* 196-206.

125 *Eclesiología,* 192.

126 Esta propuesta de lectura sacramental fue ya realizada por nuestro autor

opinión— articula la eclesiología fundamental y la eclesiología dogmática, sin caer en la elaboración de dos tratados en paralelo[127].

5.3.1 Res sacramenti Ecclesiae

En analogía con la *res tantum* del sacramento, nuestro autor se referirá a la *res sacramenti Ecclesiae* como la realidad teologal y última de la Iglesia en cuanto sacramento universal de salvación. A esta Iglesia *veluti sacramentum* de «la íntima unión con Dios» (filiación divina) y «la unidad de todo el género humano» (fraternidad), es decir, de la salvación, se refiere LG 1. De ahí que, en otros momentos, el Concilio se refiera a la Iglesia como sacramento de salvación (cfr. LG 48, 59; AG 1, 5; GS 45)[128].

---

en la distribución de los temas del *Diccionario de eclesiología* (cfr. p. 14-16). Y así se estructura su obra *Eclesiología,* cuya primera parte está dedicada a la fundamentación de la Iglesia, ofreciendo las claves desde las que plantea el tratado (p. 99-210), y la segunda, estructurada en tres capítulos, muestra esta articulación sacramental (p. 211-607). Una síntesis de esta propuesta la encontramos también en S. Pié-Ninot, «Sacramentalità», 1242-1255.

127 Cfr. A. Antón, *El misterio de la Iglesia,* II, 855-865. Donde se expone la discusión sobre el puesto del tratado *De Ecclesia* a partir del concilio Vaticano II, rechazándose que el tratado deba ser estudiado solo desde el punto de vista dogmático, siendo incorporado a otros tratados desde distintas perspectivas. De modo que no sería posible una eclesiología dogmática al margen de la cristología o de otros tratados, entre ellos el de teología fundamental. Esta cuestión ha sido abordada en repetidas ocasiones por S. Pié-Ninot, resaltando la importancia de retomar la credibilidad de la Iglesia en cuanto a su origen y fundamentación y la credibilidad del testimonio eclesial (cfr. *Teología fundamental,* 471-506; *Introducción a la eclesiología,* 26-31). Con solo una mirada al índice de *Eclesiología,* se puede observar cómo el autor dedica una primera parte a la fundamentación de la Iglesia y, al articular la eclesiología desde la noción sacramento, en la conclusión final ("Paradoja y misterio de la Iglesia"), tras tratar la cuestión de la misión, utilizará la categoría testimonio para mostrar la credibilidad de la Iglesia (cfr. *Eclesiología,* 101-133, 599-607).

128 Cfr. *Eclesiología,* 219-222. En otros momentos nuestro autor se refiere a la Iglesia como sacramento de Cristo o sacramento del Reino, indicando esta misma realidad, pues la plenitud de la revelación se ha manifestado en Cristo, único mediador universal, y en él se ha ofrecido la salvación a todos los hombres; de igual forma, la realidad del Reino se refiere a la salvación comenzada por Cristo y en tensión

Es en este sentido en el que S. Pié-Ninot, siguiendo a santo Tomás de Aquino, propone una eclesiología teológica, que tiene su razón de ser en la comunión teologal, es decir, en la comunión intratrinitaria, de la que brota la Iglesia y hacia la que tiende. La Iglesia, por ello, es obra y efecto de la gracia de Dios, pues tiene en él su principio y su fin[129].

Partiendo de la realidad ontológica de la Iglesia como filiación y fraternidad en Cristo, se sigue como consecuencia que todo lo visible e institucional en la Iglesia queda subordinado y al servicio de la realidad de gracia. La misma misión de la Iglesia ha de ser interpretada como un testimoniar su realidad teológica, es decir, hacer presente en el mundo la comunión teologal[130]. Estos dos aspectos serán mejor comprendidos al explicar las otras dos dimensiones de la articulación eclesiológica sacramental, que quedaría sintetizada en la siguiente manera:

> A partir, pues, de la *filiación* y *fraternidad* en Cristo, comprendidas como realidad teologal y última (dimensión *ontológica*) de la Iglesia, esta se visibiliza como *signo* en sus dos dimensiones: interior y exterior, como comunidad de fe, esperanza y amor, y a su vez constituida y organizada como una *sociedad* (LG 8). Aparece así la Iglesia en su doble dimensión de signo visible: *interno*, comprendido como signo eclesial interior (dimensión *meta-empírica*), es decir, comunidad perceptible a los creyentes; y signo *externo*, comprendido como signo eclesial exterior (dimensión *fenomenológica*), es decir, sociedad accesible a todos[131].

5.3.2 Res et sacramentum sacramenti Ecclesiae

Siguiendo con la aplicación a la Iglesia de la triple dimensión sacramental, Pié-Ninot denomina la *res et sacramentum Ecclesiae* al

escatológica hacia su plenitud al fin de los tiempos (cfr. *Eclesiología,* 222-234).

129 Cfr. *Eclesiología,* 235-241.

130 Cfr. *Eclesiología,* 243-255.

131 *Eclesiología,* 214.

signo interior de la Iglesia sacramento, realidad visible y espiritual, perceptible plenamente solo con la mirada de la fe, expresando así la dimensión metaempírica de la realidad sacramental del misterio de la Iglesia.

> La Iglesia «sacramento universal de salvación» se manifiesta como signo eclesial interior "meta-empírico" (*res et sacramentum*) en forma de *comunidad de creyentes en Cristo.* Ella es, en este sentido, "comunidad de fe, esperanza y amor", "comunidad espiritual" (LG 8), "comunidad sacerdotal" (LG 11), "comunidad de los elegidos" (LG 65), "comunidad cristiana" (CD 30; OT 2; AG 15.16.29.32; PO 4-6), "comunidad de la Iglesia o eclesial" (AA 9.10.17.18.20.27.30; OT 16; AG 15; PO 16), "comunidad de fieles" (AG 14.19.20; PO 9) o "comunidad apostólica" (AG 25), expresiones que recuerdan la fórmula tradicional preferida por Tomás de Aquino sobre la Iglesia descrita como "congregación de fieles" (*congregatio fidelium*)[132].

La comunión teologal se manifiesta, por tanto, en signo interior como comunidad sacramental de creyentes, y en signo exterior como sociedad, pero vista desde la perspectiva sacramental, es decir, no como dos dimensiones contradictorias, sino como expresión de la única realidad sacramental de la Iglesia[133].

Tres serán los vínculos que configuren la comunidad sacramental de creyentes: la profesión de fe (*vinculum symbolicum/professionis fidei*), la celebración de los sacramentos (*vinculum liturgicum/sacramentale*) y el ministerio pastoral (*vinculum comunionis/ministeriale*). Estas mediaciones permiten una vinculación visible y espiritual a la Iglesia, y será en este sentido en el que se explique la pertenencia eclesial del creyente[134].

---

132 *Eclesiología,* 258.

133 Cfr. *Eclesiología,* 195-196, 550.

134 Todo el planteamiento sobre la pertenencia eclesial y sus distintos grados

Estos vínculos son comprensibles plenamente solo desde la fe, aunque se manifiestan visiblemente, de ahí su carácter de mediación. Y en relación con esta cuestión se abordarán los temas de la articulación laicado-ministerio-vida consagrada, Iglesia particular-universal, ministerio episcopal y ministerio petrino, intentado ofrecer una visión equilibrada sobre estas cuestiones, que tantas veces son expuestas desde posturas dialécticas.

5.3.3 Sacramentum/signum Ecclesiae

El signo externo de la comunión teologal se concreta fenomenológicamente en la *societas,* integrándose así la visibilidad y exterioridad en el misterio de la Iglesia, dimensión necesaria para una comprensión completa de la realidad del ser eclesial.

> Al definir la Iglesia con la palabra "sociedad" se quiere destacar que participa en un proceso socio-histórico de "institucionalización" radicado en Jesucristo; por otra parte, pone de manifiesto que la "Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones que pertenecen a este tiempo la imagen de este mundo que pasa" (LG 48; cfr. SC 2)[135].

Nuestro autor se muestra insatisfecho con el término sociedad perfecta, aplicado a la Iglesia en el s. XIX y usado en el Código de Derecho Canónico de 1983[136], para expresar la eclesiología de comunión del concilio Vaticano II:

> El concepto de "sociedad perfecta" no es suficiente para justificar el ordenamiento eclesiástico, ya que pone la validez de este en una comprensión

aparece reiteradamente apoyada en los textos del concilio Vaticano II, especialmente en el capítulo II de *Lumen gentium* (cfr. *Eclesiología,* 288).

135 *Eclesiología,* 550.

136 Cfr. *Eclesiología,* 552-562.

> "civilista" (según el axioma *ubi societas, ibi ius*) de la Iglesia desconectada de su comprensión como comunidad sacramental de fe; no en vano, el concilio contempla la Iglesia desde la óptica del misterio, es decir, del "sacramento", y no desde la óptica de la sociedad perfecta[137].

Para evitar este riesgo de la desconexión entre el signo exterior y el signo interno, la propuesta basada en el concepto sinodalidad como expresión comunitaria y social de la Iglesia comunión resulta novedosa, al mismo tiempo que hunde sus raíces en la tradición patrística:

> Sinodalidad es una expresión tan amplia como la Iglesia misma; no en vano, al ser la Iglesia una comunión, todas sus acciones deben estar marcadas por un estilo "comunional", que se expresa comunitaria y socialmente en la sinodalidad. (...) Por esta razón, la existencia y el desarrollo de la sinodalidad es el fruto normal de una Iglesia-comunión que es una "fraternidad" desde sus inicios[138].

En el marco de la dimensión fenomenológica de la realidad de la Iglesia se ha de comprender su misión ante el mundo, que tiene sus raíces ontológicas en su realidad teológica y última (*res sacramenti Ecclesiae*). De modo que la misión de la Iglesia no puede verse nunca como algo escindible de su ser filiación y fraternidad en Cristo ni de su realización como comunidad de esperanza y amor[139].

> Al tratar de la "realidad teológica y última" de la Iglesia (*res sacramenti Ecclesiae*) se ha puesto de manifiesto su misión como raíz "ontológica"

---

137 *Eclesiología,* 555.

138 *Eclesiología,* 565. El uso de este término – destaca Pié-Ninot – es de especial importancia en la eclesiología ortodoxa, que usa el neologismo *sobornost'* (A. Khomiakov y B. Bobrinskoy) indicando la conciliaridad de la Iglesia y su unidad en la pluralidad, como prolongación del misterio de comunión trinitaria (cfr. *Eclesiología,* 566).

139 Cfr. *Eclesiología,* 577-598.

> de su ser, de tal manera que la misión da sentido a las dimensiones de comunidad y de sociedad desplegadas en la presente eclesiología. (...) De esta forma no debe verse desgajado ni de su fundamentación en la "filiación y fraternidad en Cristo" – auténtica "realidad teologal y última", amén de la raíz de la misión de la Iglesia – ni de su realización como "comunidad de esperanza y amor"[140].

Este será el gran servicio o *diakonía* que la Iglesia preste al mundo: hacer visible de forma social, institucional e histórica la salvación que proviene de Cristo, como el mismo autor indicará basándose en el Concilio:

> La clave de semejante enfoque diaconal se percibe en la siguiente afirmación conciliar: «Todo el bien que el pueblo de Dios puede dar a la familia humana deriva del hecho de que la Iglesia es sacramento universal de salvación (GS 45, cita LG 48)[141].

La *via testimonii* será paradigmática a este respecto para mostrar la credibilidad de la Iglesia ante el mundo[142], pues a través del testimonio —personal y comunitario— la Iglesia puede ser «comprendida como misterio envuelto en la paradoja de la existencia cristiana»[143].

En esta triple articulación de la eclesiología basada en el principio hermenéutico de la sacramentalidad propuesta por S. Pié-Ninot, en la que se integran la eclesiología fundamental y dogmática, se interrelacionan —como se ha podido observar— la dimensión ontológica, meta-empírica y fenomenológica en la misma y única realidad compleja que es la Iglesia.

---

140 *Eclesiología,* 577.

141 *Eclesiología,* 577.

142 En la *via testimonii* confluyen la *via notarum,* la *via historica* y la *via empirica* que se habían usado en la eclesiología fundamental posconciliar. Por ello, ya Pié-Ninot la había considerado como esencial para la eclesiología fundamental (cfr. *Teología fundamental,* 487-506).

143 *Eclesiología,* 603.

5.4 Conclusión

La sacramentalidad es propuesta por S. Pié-Ninot como categoría teológico-hermenéutica que atraviesa toda la economía de la salvación, concentrándose en Jesucristo (sacramento originario) y continuándose en la historia a través de la Iglesia (sacramento fundamental) y los sacramentos concretos. Por ello, la sacramentalidad es principio hermenéutico de la eclesiología.

Hunde así sus raíces esta eclesiología en la Sagrada Escritura, especialmente en el *mysterion* paulino, así como en los Santos Padres y el magisterio conciliar más reciente: la constitución *Lumen gentium* del Vaticano II. E integra en esta perspectiva sacramental la eclesiología de comunión desarrollada especialmente en el posconcilio, teniendo como momento clave la consideración de la categoría comunión como categoría interpretativa del Concilio que realizó el Sínodo extraordinario de 1985.

Esencial en este planteamiento nos parece la fundamentación de la categoría sacramento aplicada a la Iglesia sobre una ontología relacional, que le permite integrar en una misma realidad compleja (LG 8) aspectos que en sí parecen contradictorios o paradójicos, como el autor los denomina siguiendo a H. de Lubac: lo visible y lo invisible, lo histórico y lo trascendente, lo institucional y lo espiritual, lo universal y lo concreto. Aspectos acentuados en distintos momentos de la historia de la Iglesia y que aparecen envueltos en el único misterio de la Iglesia como comunión (primer milenio) y como sociedad (segundo milenio).

La triple articulación de la definición clásica del sacramento (*res tantum, res et sacramentum, signum tantum*) le sirve para poner en conexión la diversidad de dimensiones de la única realidad del ser eclesial. De modo que no se podrá contemplar la realidad espiritual al margen de la realidad visible ni viceversa: la *res sacramenti Ecclesiae* (comunión teologal), la *res et sacramentum sacramenti Ecclesiae* (comunidad sacramental de creyentes) y el *sacramentum Ecclesiae* (sociedad), son tres dimensiones (ontológica, meta-empírica y fenomenológica) del único misterio de la Iglesia, que tiene su origen y su fin en Dios

(eclesiología teológica). Lo que hace que la dimensión ontológica cobre una especial relevancia, quedando las otras dos sometidas a esta, que da sentido a las demás.

Importante nos parece la aportación del autor de la sinodalidad ante la insatisfacción en la distinción entre sociedad y comunión. La sinodalidad, siendo una categoría con mayor profundidad teológica, se presenta como dimensión operativa de la comunión eclesial.

6. A. Scola: una eclesiología en clave antropológica y sacramental

El cardenal Angelo Scola, nacido en Malgrate (Lecco) en 1941, realizó sus estudios de filosofía en la Universidad Católica de Milán, donde consiguió el doctorado con una tesis sobre J. Maritain[144], y sus estudios de teología en la Universidad de Friburgo (Suiza), alcanzando el grado de doctor con una tesis sobre santo Tomás de Aquino[145].

En 1982 comienza su labor docente en el Pontificio Instituto Juan Pablo II para los estudios de Matrimonio y Familia de la Pontificia Universidad Lateranense, enseñando Antropología Teológica y Cristología. En 1991 fue nombrado Obispo de Grosseto, y unos años más tarde, en 1995, será nombrado rector de la Universidad Lateranense y del Instituto Juan Pablo II, cargos que desempeñó hasta el año 2002, en que fue nombrado Patriarca de Venecia. En el 2003 fue nombrado cardenal por Juan Pablo II y, desde el año 2011, es arzobispo de Milán.

A su labor docente habría que añadir su colaboración en la Curia romana como consultor para la Congregación de la Doctrina de la Fe (1986-1991), como perito de la Asamblea del Sínodo de los Obispos sobre la vocación y misión de los laicos (1987), consultor y miembro

144 Cfr. A. Scola, *L'alba della dignità umana: la fondazione dei diritti umani nella dottrina di Jacques Maritain,* Milano 1982.

145 Cfr. A. Scola, *La fondazione teologica della legge naturale nello Scriptum super Sententiis di San Tommaso d'Aquino,* Freiburg 1982.

del Pontificio Consejo para los Agentes Sanitarios (1991-2001), miembro de la Congregación para el Clero (desde 1994), consultor y posteriormente miembro del Pontificio Consejo para la Familia (desde 1996), miembro del Pontificio Consejo para los Laicos (desde 2004), miembro de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos (desde 2005), miembro de la Prefectura de los Asuntos Económicos de la Santa Sede (desde 2005), relator general de la IX Asamblea General ordinaria del Sínodo de los Obispos sobre la Eucaristía (2005) y miembro del Pontificio Consejo para la Cultura (desde 2009).

Entre sus obras destacan *Acontecimiento y tradición* (1987), de carácter eclesiológico[146], así como *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico* (1991)[147], fruto de su amistad y conocimiento del teólogo suizo, cuya influencia se manifestará en su comprensión del misterio de la Iglesia, como se podrá constatar en *¿Quién es la Iglesia?* (2005)[148]. Dentro del campo de la antropología teológica, destacamos: *Cuestiones de antropología teológica* (1996), *La persona humana. Manual de antropología teológica*

---

146 Cfr. A. Scola, *Avvenimento e tradizione: questioni di ecclesiologia,* Milano 1987. Analiza, en una primera parte, la esencia de la eclesiología en la constitución *Lumen gentium* comparándola con el método teológico de Melchor Cano, que presenta un mismo esquema de fondo: Dios que en su misterio trinitario se autocomunica (el Padre se dona al Hijo y ambos se donan en el Espíritu, que es la comunión entre ambos). Y todo lo hace por amor al hombre, que está llamado a ser hijo en el Hijo (cfr. p. 57-89). La segunda parte la dedica a la recepción de la eclesiología posconciliar en el magisterio de Juan Pablo II (cfr. p. 179-184) – en continuidad con la perspectiva soteriológico-eclesiológica (*servitium salutis aeternae*) de sus aportaciones en el Concilio (cfr. p. 143-148) – y en la Conferencia Episcopal Italiana (cfr. p. 159-178), con una clara orientación: encarnar el Evangelio en la historia, fundamento de la eclesiología del movimiento Comunión y Liberación (cfr. p. 185-209).

147 Cfr. A. Scola, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico,* Milano 1991.

148 Cfr. *¿Quién es la Iglesia? Una clave antropológica y sacramental para la eclesiología,* Valencia 2008 (orig. italiano: *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Brescia 2005), abreviada como *¿Quién es la Iglesia?* Aunque no se trate de un tratado de eclesiología, será esta la obra básica para el análisis de la perspectiva eclesiológico-sacramental de nuestro autor. Una recensión de esta obra la encontramos en S. Madrigal, «A. Scola, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*», *EE* 82 (2007) 129-131.

(2000), *El misterio nupcial* (1998-2000) y *Jesús, destino del hombre* (1999), dedicada a la cristología antropológica. Sería excesivo citar sus numerosos escritos a nivel filosófico, pastoral, moral, espiritual...

6.1 Una eclesiología elíptica: antropología y sacramentalidad

El planteamiento eclesiológico de A. Scola, especialmente en *¿Quién es la Iglesia?*, se sitúa entre dos polos: la antropología cristocéntrica de la constitución *Gaudium et spes* y la lógica de la sacramentalidad de la revelación cristiana, que ofrecen los presupuestos metodológicos fundamentales desde los que estructurar la originalidad de su perspectiva eclesiológica[149].

Se trata de una propuesta que nace ante una cuestión, a la que el autor intenta dar respuesta a lo largo de su reflexión y que sintetiza en la introducción de su obra en dos preguntas:

> ¿Cómo puede la Iglesia, en cuanto Esposa del Señor, representar el sujeto-medio (*medium* intrínseco) del acontecimiento salvífico de Jesucristo al *hombre de cada tiempo y lugar* arraigado siempre en una comunidad?
>
> Esta cuestión provoca una pregunta decisiva: ¿cómo es posible, a lo

149 A estos dos presupuestos metodológicos dedica especialmente el primer capítulo ("La concentración antropológica y sacramental de la eclesiología. La aportación de *Gaudium et spes* y su recepción"), que después aplicará en el capítulo segundo y tercero a la dimensiones mariana y petrina de la Iglesia, que justifican la necesidad de la doble concentración, así como al ecumenismo (capítulo IV) y al diálogo interreligioso (capítulo V), como constitutivos o transversales de todo el tratado de eclesiología. La segunda parte de la obra, siguiendo la perspectiva antropológica y sacramental delineada en la primera, revisa rasgos eclesiológicos fundamentales (cap. VI: "La Iglesia como misterio salvífico", cap. VII: "La dinámica de la *communio* ecclesial", cap. VIII: "Una eclesiología de misión"), para mostrar, en la tercera parte, la fecundidad de esta perspectiva al referirse a temas concretos de eclesiología (cap. IX: "Sujetos eclesiales comunitarios. A propósito de la parroquia y los movimientos", cap. X: "Sujetos eclesiales personales. Obispos y presbíteros", cap. XI: "El método de vida cristiana. Educación en la fe", cap. XII: "El método de vida cristiana. Sinodalidad y discernimiento").

> largo del tiempo y el espacio, seguir la *sequela* de Aquel que, al resucitar, se encuentra en el *nuevo eón*? O, con otras palabras, ¿de qué manera la Iglesia puede anunciar y testimoniar a Jesucristo efectivamente contemporáneo a la libertad del individuo si este último, temporal y espacialmente, se aleja cada vez más de Él?[150]

Hombre, libertad, comunidad, Jesucristo, salvación e historia —como se constata en la cita anterior— serán los elementos que A. Scola tenga en cuenta al ofrecernos su visión teológica sobre el misterio de la Iglesia, siguiendo así el principio de la pastoralidad que impregna el espíritu del concilio Vaticano II desde su convocatoria, y que se manifiesta en la constitución *Gaudium et spes,* contemplando la Iglesia como sacramento de salvación para el mundo (GS 45).

Desde estas claves, se propone una doble concentración a partir de *Gaudium et spes* para la articulación metodológica de la eclesiología: una concentración antropológica y una concentración sacramental, que garanticen el dinamismo salvífico de la Iglesia y su naturaleza intrínsecamente pastoral[151].

Sin esta doble perspectiva, que gráficamente -según el autor- se podría representar como una "elipse" (construida desde dos puntos focales)[152], el tratado de eclesiología podría caer en visiones reduccionistas, tal y como se indica:

Ni la categoría misterio, ni la de sacramento, ni los temas bíblicos de *cuerpo de Cristo,* de *pueblo de Dios* ni tampoco la categoría de *comunión* – si nos limitásemos a los principales elementos circunscritos a la *Lumen gentium* – logran definir, consideradas por separado, la esencia de la Iglesia[153].

---

150 *¿Quién es la Iglesia?,* 17-18.

151 A. Scola considera esta doble concentración como los dos ejes centrales de la constitución *Gaudium et spes,* y los convierte en los pilares de su planteamiento eclesiológico (cfr. *¿Quién es la Iglesia?,* 38-67).

152 Cfr. *¿Quién es la Iglesia?,* 69.

153 *¿Quién es la Iglesia?,* 70. En otro momento, el autor criticará que la reducción de la eclesiología desde la perspectiva de la *Ecclesia de Trinitate,* o bien cristológica o de comunión

Lejos de considerar la eclesiología desde un único punto focal, Scola nos propone contemplar el misterio de la Iglesia desde la unidad elíptica, que define su naturaleza a partir de la doble relación intrínseca con Cristo y con el mundo (los dos focos de la elipse), garantes de su ser sacramental[154].

6.1.1 Antropología dramático-cristocéntrica

Siguiendo a *Gaudium et spes* —como ya se ha apuntado— nuestro autor reconoce, como primer eje de lectura de la constitución, una antropología de acentos cristocéntricos, como se puede constatar al analizar algunos de sus números más significativos: GS 10, 12, 22, 32, 38-39, 40-41, 45[155]. Será este eje el que tome como primer punto de concentración eclesiológica.

La base de la antropología cristocéntrica es una "antropología dramática", es decir, que contempla al hombre inmerso en la historia y en el mundo, encarnado, situado en el tiempo y en el espacio, en el entramado de sus relaciones, ya puesto en escena desde su nacimiento y sin poder salir de ella[156]. Se trata, por consiguiente, de una visión antropológica que

– especialmente desarrollada en la teología posconciliar –, conduce a aporías insuperables si anulan su naturaleza elíptica antropológica y sacramental (cfr. *¿Quién es la Iglesia?,* 19, 195).

154 Cfr. *¿Quién es la Iglesia?,* 104-107.

155 Al analizar la historia de la redacción de la constitución, A. Scola resalta el paso de una primera impostación escolástica a una antropología de impronta cristológica, gracias a la sensibilidad pastoral, que dará a la constitución un tono más dialogante con el mundo (cfr. *¿Quién es la Iglesia?,* 29, nota 8). A pesar de todo, nuestro autor detecta en la redacción final de *Gaudium et spes* la falta de un cristocentrismo objetivo (que considere a Jesucristo como la Verdad absoluta capaz de abrazar todos los aspectos del ser humano), con rasgos de una antropología aún ligada al manual neo-escolástico (diferenciando de nuevo entre lo natural y lo sobrenatural). Este carácter cristocéntrico que abre la antropología a su dimensión trinitaria o teológica sería remarcada más adelante en el Sínodo Extraordinario de los Obispos de 1985 (cfr. *Relatio finalis,* II, A, 2: EV 9, 1789), poniendo de manifiesto la acogida de esta perspectiva conciliar en la reflexión teológica y en las enseñanzas del magisterio de la Iglesia. Especial consideración merecerá el texto de GS 22 (cfr. *¿Quién es la Iglesia?,* 44-49)

156 Sigue aquí la propuesta de la *Teodramática* de Hans Urs von Balthasar: «(...) no podemos preguntar al hombre sobre su escena más que en la realización de su existencia dramática.

contempla al ser humano en una libertad limitada, que tiende a una trascendencia y plenitud que no puede alcanzar por sí mismo.

En este anhelo de trascendencia de la libertad se asienta el carácter cristológico de la antropología: Jesucristo con su muerte y resurrección se convierte en el paradigma de la libertad plena a la que puede aspirar el hombre, por ser correspondencia absoluta a la voluntad del Padre:

> Jesucristo, que en la entrega total de sí mismo (muerte/resurrección), muere para nuestra salvación y realiza la perfecta correspondencia al Padre (fundamento) que lo resucita, es ese acontecimiento constitutivo prodigado permanentemente a la libertad humana por obra del Espíritu Santo. La libertad humana de Jesucristo realiza en esta correspondencia el anhelo irreductible de la libertad a trascenderse[157].

Cristo, por tanto, con su libertad infinita en la entrega total de sí mismo, libera la libertad finita del hombre y se convierte en el fundamento de su trascendencia. Cristo es la medida y clave de entendimiento de la persona humana, no de forma extrínseca sino intrínseca, pues «Jesucristo no es un un *sobreañadido,* sino que se convierte en el interlocutor contemporáneo de la libertad de cada uno de nosotros»[158].

En el misterio de Cristo el hombre esclarece el misterio de su propia existencia (cfr. GS 22) y se descubre capaz de trascender su propia libertad en la potencialidad de "ser-para-otro", es decir, en la entrega libre y gratuita[159].

No existe otra antropología que la dramática» (*Teodramática* II, Madrid 1992, 311). La misma constitución *Gaudium et spes* se referirá, en la primera parte, a las tres polaridades constitutivas del hombre (alma/cuerpo, hombre/mujer, individuo/comunidad) y, respondiendo a sus problemas más urgentes, en la segunda parte (matrimonio y familia, cultura, vida económico-social, comunidad política, paz) se reflejará esta antropología dramática superando la antropología sustancialista, que se mostraba insuficiente. Ahora, la sustancialidad del yo se constituye en relación, en referibilidad, en diálogo (cfr. *¿Quién es la Iglesia?,* 49-53).

157 *¿Quién es la Iglesia?,* 50.

158 *¿Quién es la Iglesia?,* 60. Una postura que conlleva la superación del extrinsecismo entre gracia, naturaleza y libertad (cfr. *¿Quién es la Iglesia?,* 65-66).

159 El siguiente texto de su obra *Eucaristía, encuentro de libertades* (2005) nos

6.1.2 La Iglesia sacramento: mediación intrínseca de la salvación

El segundo punto focal de la elipsis eclesiológica es la concentración sacramental, siguiendo así el eje de lectura de la constitución *Gaudium et spes*: la misión salvífico-sacramental de la Iglesia (dimensión pastoral). La Iglesia se comprende en relación con la salvación ofrecida por Jesucristo y en relación con el hombre como sacramento para la salvación del mundo[160].

Cuestión fundamental para determinar la naturaleza de la sacramentalidad de la Iglesia es el cómo de dicha relación con la salvación y el mundo, es decir, en qué términos ha de entenderse la mediación salvífica de la Iglesia o su ser sacramental. A esta cuestión —siguiendo a Scola— intentaremos responder en los dos próximos apartados.

a) Analogia libertatis como fundamento de la mediación eclesial

La concentración antropológica de la eclesiología ha puesto de manifiesto la relación intrínseca entre el acontecimiento salvífico Jesucristo y el hombre, entre la libertad infinita de Dios y la libertad finita del hombre.

En Jesucristo (*analogia entis* en persona) se resuelve el problema de la correspondencia-analogía entre Dios y el hombre, que implica una libertad humana efectivamente libre (paradigma de la libertad humana) y la automanifestación de Dios. Solo en Cristo podrá el hombre

---

parece esclarecedor: «el evento Jesucristo tiene que ver con la instancia fundamental de la libertad humana. De hecho, en el horizonte del propio cumplimiento, la libertad del hombre, de ningún modo deducible dado que está siempre situada históricamente, reconoce que debe *ser-para-otro,* pero no sabe producirlo por sí misma. Tiene necesidad de un evento que, siendo él mismo no deducible, realiza su potencialidad. Jesucristo es este evento gratuito. Él corresponde perfectamente, por la potencia del Espíritu, a la voluntad del Padre a través del ofrecimiento total de sí mismo. De ese modo ofrece a cada acto singular de libertad del hombre la posibilidad de corresponder, a su vez, al Padre» (*Eucaristía, encuentro de libertades,* Madrid 2005, 21).

160 Se propone así una relectura de *Gaudium et spes* desde la perspectiva ofrecida por el Sínodo de los Obispos de 1985: «la Iglesia como comunión es sacramento para la salvación del mundo» (*Relatio finalis,* II, D, 1: EV 9, 1810) (cfr. *¿Quién es la Iglesia?*, 54-58).

ser ontológicamente libre, según la *analogia libertatis,* es decir, por la participación del hombre en la libertad de Cristo manifestada en la cruz que posibilita la trascendencia de la libertad del hombre[161].

Desde el fundamento de la doctrina articulada de la *analogia entis-analogia libertatis*, la mediación eclesial se comprende como intrínseca a la soteriología y a la antropología, es decir, inserta ontológicamente en el acontecimiento Cristo y en el drama de la humanidad:

> La razón de ser Iglesia radica en su carácter de mediación intrínseca y salvífica de la revelación trinitaria que actúa en Jesucristo e interpela la libertad, siempre determinada, del hombre de todo tiempo y lugar. Se debe reconocer que la Iglesia vive de estos dos factores inseparables. Lo que equivale a declarar la insuperable naturaleza polar de la eclesiología. Ella siempre promoverá una tensión positiva entre el polo divino de la representación salvífica y el polo de lo humano, libertad testimonial que está llamada a ratificarla[162].

Este tipo de mediación eclesial es la que hará del acontecimiento de la salvación un evento contemporáneo a la existencia de todo hombre en todo tiempo a lo largo de la historia. Se trata de un suceder de la salvación aquí y ahora y en cada hombre, que lleva a la Iglesia a una existencia constitutivamente excéntrica[163]:

> O la Iglesia, en cuanto mediación intrínseca del acontecimiento singular de Jesucristo es capaz de proponerlo efectivamente en el presente, de

---

161 Con estas palabras, siguiendo a Balthasar en la *Teodramática*, considerará Scola la *analogia libertatis*: «Esta visión permite ante todo elaborar una *analogia libertatis* entendida como perfecta *correspondencia* (*Entsprechung*) entre la automanifestación histórica de Dios en Jesucristo y una libertad humana efectivamente libre. El acontecimiento soteriológico de la encarnación, pasión, muerte y resurrección de Jesucristo (*admirabile commercium*) se convierte en el *locus* fundante de la analogía» (cfr. *¿Quién es la Iglesia?,* 171-172).

162 *¿Quién es la Iglesia?,* 69.

163 Cfr. *¿Quién es la Iglesia?,* 224.

> modo que el encuentro y la relación de Jesucristo con el hombre ubicado aquí y ahora represente una posibilidad real de alcanzarlo, o bien este acontecimiento es algo inexorablemente pasado y, por lo tanto, la Iglesia, incluso inspirándose en él, solo podrá proponerse a sí misma y nunca más como *mediadora* de Jesús en el hoy de la historia. Siendo más claros: o Cristo es un acontecimiento que se me revela contemporáneo en la mediación eclesial o Él es, en un último término, un símbolo del pasado[164].

b) Mediación intrínseca – sacramentum

Según se ha expuesto en el apartado anterior, se puede afirmar que la mediación intrínseca de la Iglesia es consecuencia de la misma lógica de la encarnación como lógica salvífico-sacramental. De este modo, la Iglesia, incluida en la lógica salvífico-sacramental, es signo eficaz de la salvación de Jesucristo intrínseca a cada ser humano, lo que le permite encarnar sincrónica y diacrónicamente el acontecimiento de la salvación en el mundo[165].

Una cuestión fundamental para la mediación intrínseca o sacramentalidad de la Iglesia será el cómo de tal inserción de la Iglesia en la lógica de la encarnación, para lo que Scola —siguiendo a Balthasar— emplea el término inclusión en Cristo:

> Por la lógica de la Encarnación, que se realiza en la inclusión en Cristo, Iglesia y sacramento emergen como las formas esenciales de mediación entre el acontecimiento Jesucristo y la libertad humana[166].

La humanidad ha de ser incorporada a Cristo, incluida en Cristo, sin que tal inclusión del drama de Adán en el drama propio de Cristo

---

164 *¿Quién es la Iglesia?*, 166.

165 Desde esta perspectiva se contempla la perspectiva ecuménica como una cuestión intrínseca de la eclesiología en el capítulo cuatro (cfr. *¿Quién es la Iglesia?*, 121-133), así como el papel de la eclesiología en el diálogo interreligioso (cfr. *¿Quién es la Iglesia?*, 135-160).

166 *¿Quién es la Iglesia?*, 177.

suponga una anulación de la libertad del hombre, pues Jesucristo no decide preventivamente, sino que abre la posibilidad de la comunicación entre la libertad de Dios y la del hombre[167].

El papel de la Iglesia en esta inserción del hombre en Cristo será el de la mediación intrínseca o sacramental, posibilitando que el hombre pueda encontrar en Cristo el espacio en el que su libertad personal pueda trascenderse:

> Por esta razón la Iglesia es definida en la perspectiva soteriológica de la inclusión como *sacramentum.* Esta es la categoría que, sin anular la fuerza con la que el sacrificio de Cristo comunica los sacramentos individuales – que al mismo tiempo, la Iglesia administra y recibe –, permite a la Iglesia mediar el acontecimiento de la implicación histórica de Dios, el Crucificado muerto y resucitado, manteniendo abierto el drama de la libertad finita[168].

Tal inclusión, incorporación o comunión ontológica con Cristo se hace real y efectiva a través de los sacramentos, especialmente en la celebración de la eucaristía, que da sentido a la sacramentalidad de la Iglesia.

6.2 Eucaristía, encuentro de libertades

En el drama de la eucaristía se revela la forma concreta en la que el hombre puede trascender su libertad, configurando su existencia como un ser para otro por su inclusión en Cristo, que revela su identidad en obediencia total al Padre. La eucaristía es el lugar en el que se realiza el encuentro de la libertad del Dios trinitario y la libertad del hombre, donde se produce la comunión ontológica con Cristo que salva al ser humano[169].

En el evento eucarístico, por tanto, se manifiesta la doble concentración antropológica y sacramental desde la que Scola fundamenta

167 Cfr. *¿Quién es la Iglesia?,* 173-177.
168 *¿Quién es la Iglesia?,* 180.
169 Cfr. *¿Quién es la Iglesia?,* 188-191.

su propuesta eclesiológica. Es decir, en la eucaristía se hace contemporáneo el acontecimiento del misterio pascual con la existencia de todo hombre y de todo tiempo a lo largo de la historia, posibilitándole poner en acto su condición de hombre libre.

> Usando el lenguaje tradicional podemos decir que el *ex opere operato* y el *ex opere operantis* son los dos focos de la única elipse eucarística**.** La unidad del evento eucarístico es dual porque vuelve a proponer la unidad dual del evento originario: Jesucristo muerto y resucitado que se entrega a la libertad creyente[170].

Llegados a este punto, el discurso eclesiológico y el discurso sacramental se confunden, siendo así la eucaristía realización y actualización de la Iglesia, desde la que se ha de explicar su sacramentalidad o su ser como mediación intrínseca.

6.2.1 Una eclesiología de comunión-misión

La elipse eucarística fundamenta una correcta eclesiología de la comunión, que tiene en cuenta la libertad del hombre y el acontecimiento salvífico (concentración antropológica y sacramental)[171]. De modo que se podrá afirmar que «la comunión expresa la dimensión existencial a la vez más profunda y más socialmente relevante de la vida nueva del pueblo de Dios»[172].

La comunión eclesial queda así fundamentada en tres elementos constitutivos: comunión con Cristo, comunión entre los incorporados a Cristo y misión. En tres apartados se refiere Scola a estos elementos:

---

170 A. Scola, *Eucaristía, encuentro de libertades,* 26.

171 «La génesis de la Iglesia, es decir, de aquella unidad formidable entre los hombres que – desde los orígenes – han asumido el nombre de comunión, se da en el misterio eucarístico» (*¿Quién es la Iglesia?,* 202).

172 *¿Quién es la Iglesia?,* 197.

"Tener parte con Jesucristo", "Reunidos en un solo cuerpo", "Haced esto en memoria mía"[173].

En primer lugar, por tanto, se ha de considerar que la comunión eclesial brota de la comunión ontológica con Cristo (tener parte con Cristo) mediante la incorporación eucarística a él, por la que el hombre es asimilado y puesto en relación con el misterio de la muerte y resurrección de Cristo.

En segundo lugar, el que ha sido incorporado eucarísticamente a Cristo comienza a mirar al otro con una mirada de comunión, instaurándose así la posibilidad de relaciones nuevas y verdaderas entre todos los hombres (reunidos en un solo cuerpo).

Y, en tercer lugar, la comunión eclesial es enviada a hacer presente en el mundo el acontecimiento de la salvación ("Haced esto en memoria mía"), como se expone en el siguiente párrafo:

> En estas palabras se encierra la definición completa de la razón de ser de la Iglesia y de su misión. Jesús dice: "Haced esto: dejaos tomar eucarísticamente por mí, porque yo soy quien –por el don del Espíritu– genero la comunión entre vosotros y con el Padre. Haciendo esto, es decir, viviendo esta comunión, vosotros me hacéis presente: Haced esto en memoria mía[174].

Desde la eucaristía, por tanto, la naturaleza y la misión pertenecen a la misma esencia sacramental o mediación salvífica de la Iglesia, no pudiéndose separar la misión de la comunión ontológica con Cristo que fundamenta la comunión eclesial. Por tanto, la categoría sacramento aplicada a la Iglesia no solo define su *natura*, sino también la *missio* eclesial; o bien, la *natura* configurada por la *missio*[175]*:*

---

173 Cfr. *¿Quién es la Iglesia?,* 197-204.

174 *¿Quién es la Iglesia?,* 203.

175 A. Scola, en el capítulo dedicado a la eclesiología de misión, defenderá este nexo entre identidad y misión de la siguiente manera: «En el horizonte de la persona-misión de Jesucristo se conforma la persona-misión del cristiano. La vocación expresa

Esta es la categoría (*sacramentum*) que explica por qué la naturaleza y la misión de la Iglesia consisten en el hecho de ser mediación intrínseca entre Jesucristo muerto y resucitado y la libertad finita del hombre de cada época[176].

6.2.2 Una eclesiología personal y comunitaria

Consecuencia de la eclesiología sacramental emergente del evento eucarístico, que tiene en cuenta la dimensión antropológica y sacramental de la salvación, será una eclesiología personal y comunitaria. Y de esta forma, A. Scola responde a la pregunta que da título a su obra: *¿Quién es la Iglesia?*

Este "quién" y no "qué" es consecuencia lógica de una eclesiología dramática que cuenta con el sujeto y la libertad del individuo en el acontecimiento de la salvación[177]. Se rompe así con una visión extrinsecista y despersonalizada de la salvación y la mediación eclesial, aunque esto no signifique que la Iglesia sea producida por la libertad humana[178], como se aclara en la siguiente cita:

> La Iglesia, en virtud de la gracia, dispone de una naturaleza autónoma y previa al bautizado, pero al final siempre existe y solo en sujetos y comunica su fuerza salvífica a través del testimonio[179].

---

a la persona, cuyo rostro es perfilado completamente solo a partir de su misión. ¿Cómo comprender a María o a Pedro más allá de este nexo entre persona y misión que se hace evidente para la vocación?» (*¿Quién es la Iglesia?*, 219).

176 A. Scola, *Eucaristía, encuentro de libertades*, 19.

177 Aquí el autor seguirá a H.U. von Balthasar que dedica un capítulo de su obra *Sponsa Verbi* (1961) a preguntarse: ¿Quién es la Iglesia? El mismo Balthasar se sitúa en la línea de Ch. Journet, que en su obra *L'Église du Verbe Incarné II* (1951) presenta la Iglesia como la *personnalité mystique eficiente instrumentale* (cfr. H.U. von Balthasar, *Ensayos teológicos. Sponsa Verbi*, Madrid 1974, 175-237).

178 Cfr. *¿Quién es la Iglesia?*, 70-72.

179 *¿Quién es la Iglesia?*, 70.

La colectividad no puede absorber nunca al individuo en la Iglesia, ni el individuo por sí mismo es Iglesia si no es en la comunión de hombres libres, cuyo modelo es el misterio trinitario[180]. La misma inclusión en Cristo (comunión ontológica con Cristo), origen de la comunión eclesial, no anula la libertad del hombre, sino que fundamenta el equilibrio persona-comunidad:

> El ser *en Christo* define la fisonomía del cristiano, pero el ser *en Christo* solo es posible en el desarrollo dinámico de la *communio*. La doble concentración exige, por tanto, a la eclesiología que sepa mantener en perfecta tensión la unidad entre persona y comunidad[181].

De ahí que A. Scola dedique la tercera parte de su obra a los sujetos eclesiales, ya sean comunitarios (parroquia, movimientos) como personales (obispos y presbíteros), a los que sitúa siempre en el marco de la comunión[182]. Estos, teniendo su origen en el ser en Cristo, tienen la misión de testimoniar, es decir, hacer memorial de Cristo como *communio* de las misiones personales[183], reflejándose así también la dimensión personal y comunitaria en la *missio* de la Iglesia.

Este rostro personal del sujeto Iglesia queda refrendado por la dimensión mariana y la dimensión petrina de la eclesiología[184], que son

---

180 Cfr. *¿Quién es la Iglesia?,* 79.

181 *¿Quién es la Iglesia?,* 204.

182 Cfr. *¿Quién es la Iglesia?,* 237-291.

183 Cfr. *¿Quién es la Iglesia?,* 223.

184 Sigue aquí la perspectiva que Juan Pablo II aportó en la Carta apostólica *Mulieris dignitatem* 27, en la que se refería a María como la mujer, figura de la Iglesia que precede a todos los hombres en el camino de la santidad (dimensión mariana), y a la estructura jerárquica ordenada a la santidad de los miembros del cuerpo de Cristo (dimensión apostólico-petrina). Esta doble dimensión, sin embargo, ya había sido profundizada por H.U. von Balthasar en su artículo «¿Quién es la Iglesia?» (cfr. *Ensayos teológicos. Sponsa Verbi,* 193-212), refiriéndose con la primera (naturaleza *femenina*) al aspecto pneumatológico de la Iglesia, y con la segunda (naturaleza *masculina*), al ministerio y la objetividad de la fe (cfr. *¿Quién es la Iglesia?,* 95-100).

expuestas desde las claves metodológicas de la doble concentración antropológica y sacramental.

La dimensión mariana, que implica la vinculación de la mariología con la eclesiología, aporta la naturaleza femenina a la Iglesia con relación a Cristo (polaridad antropológica hombre-mujer). María, referida siempre a Cristo, es madre y esposa, mostrando así —desde la perspectiva antropológica— la tensión eclesiológica entre la esponsalidad (María como sujeto personal a la vez que comunitario, humanidad redimida) y la maternidad (aquella que engendra a los redimidos, por ser esposa del Redentor), es decir, el aspecto personal del cristiano que se adhiere a Cristo (misterio nupcial) y su ser engendrado por la Iglesia como mediación de la salvación[185].

La dimensión petrina, que refleja el aspecto sacramental eucarístico vinculado a los aspectos institucionales de la vida de la Iglesia bajo la responsabilidad personal del testigo que es Pedro, aparece vinculada y subordinada a la dimensión mariana. Es decir, lo institucional en la Iglesia se vincula intrínsecamente al régimen de la comunión y ambos realizan el acontecimiento del cuerpo de Cristo[186].

6.3 Conclusiones

No podemos hablar de una eclesiología elaborada en A. Scola. De hecho, su obra fundamentalmente eclesiológica, *¿Quién es la Iglesia?*, solo nos ofrece una clave para la eclesiología, como se indica en el mismo título: *una clave antropológica y sacramental para la eclesiología.* Y esta será la gran aportación de su propuesta a la eclesiología actual, desde la relectura de los documentos del concilio Vaticano II, especialmente *Gaudium et spes* y *Lumen gentium,* cuyas perspectivas aparecen articuladas en una visión de la Iglesia que integra la *missio* en la *natura* eclesial (eclesiología de la comunión y eclesiología de la misión).

185 Cfr. *¿Quién es la Iglesia?,* 72-79.

186 Cfr. *¿Quién es la Iglesia?,* 100-104, 115-120.

Antropología y sacramentalidad de la salvación son los dos polos de la elipse eclesiológica de A. Scola, que hará de la Iglesia una realidad excéntrica[187], tal y como él considera que la entendió el Concilio.

> En este sentido hablar de la Iglesia ha significado para el Vaticano II hablar preferentemente de Dios y del hombre en Cristo, no centrándose únicamente en los capítulos propiamente eclesiológicos[188].

Ambas claves fundamentan el ser sacramental de la Iglesia como mediación intrínseca de la salvación. De hecho, esta es la intención de la obra *¿Quién es la Iglesia?*:

> El volumen quiere profundizar en la lógica salvífica que Jesucristo ha transmitido a su Iglesia "que es en Cristo como un sacramento, o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano" (LG 1)[189].

La Iglesia es sacramento por ser mediación de la salvación de Cristo, encarnando esta salvación en el hoy de la historia y haciéndola contemporánea al hombre de todos los tiempos. Una salvación que no es sobreañadida al hombre, sino que se inserta en el drama de su existencia que solo alcanzará su plenitud en Cristo, revelador de Dios y revelador del hombre[190]. Antropología, soteriología y cristología, por tanto, serán los ámbitos propios a tener en cuenta al elaborar la eclesiología.

La consecuencia de estas perspectivas es una visión de la Iglesia que se inserta en la realidad concreta del hombre, llevando a su extremo la lógica de la encarnación, para posibilitar allí el encuentro

187 Cfr. *¿Quién es la Iglesia?*, 224.
188 *¿Quién es la Iglesia?*, 25.
189 *¿Quién es la Iglesia?*, 21.
190 *¿Quién es la Iglesia?*, 60-66.

con Cristo, que libera con su libertad divina la finitud de la libertad humana. De ahí que la propuesta de Scola nos parezca una llamada necesaria a no perder de vista al hombre al tratar las cuestiones eclesiológicas, aunque la crítica haya tachado esta visión de la Iglesia como excesivamente abstracta en sus afirmaciones, con poco anclaje en la realidad y carente del principio de la encarnación[191].

La misma intención del autor de querer responder con su eclesiología a la pregunta "¿Quién es la Iglesia?" nos habla de un intento de no perder de vista el sujeto eclesial, que en comunión ontológica con Cristo (inclusión), es fundamento de la comunión eclesial, en un equilibrio necesario persona-comunidad, evitando así los riesgos del colectivismo y el sujetivismo eclesial.

Por último, es destacable la fundamentación eucarística de la propuesta de A. Scola, desde la que se articula la eclesiología de comunión desarrollada a partir del Vaticano II con las claves de la doble concentración antropológica y sacramental de la salvación. La eucaristía, como encuentro de libertades, la de Dios y la del hombre, se presenta así como el evento eclesiológico por excelencia, fundamento de la mediación salvífica o sacramental de la Iglesia.

191 Es la crítica que realiza S. Madrigal en la recensión de la obra *¿Quién es la Iglesia?* (cfr. S. Madrigal, «A. Scola, *Chi è la Chiesa?*», *EE* 82 [2007] 131).

Capítulo v

Perspectiva eclesiológico-sacramental de E. Jüngel y W. Pannenberg

1. Introducción

La configuración de la eclesiología luterana está marcada por la controversia entre la identidad de la Iglesia católica romana y el nacimiento de las confesiones de la Reforma iniciada por Lutero. Un marco de gestación nada propicio para ofrecer una amplia comprensión de la Iglesia, tanto por parte católica como por parte luterana. Las primeras definiciones de la Iglesia se ofrecen por oposición. Así, a la exaltación de la visibilidad de la Iglesia y el papado por la amenaza conciliarista, se responderá con una *ecclesia abscondita* fundada sobre la Palabra de Dios como *creatura Verbi,* que conllevará la acusación a la teología luterana de considerar la Iglesia como una *civitas platonica.*

La doctrina de la justificación solo por la fe determinará la comprensión de la eclesiología, siendo el *articulus stantis et cadentis ecclesiae.* Tal concepción favoreció una visión individualista de la salvación, suprimiendo cualquier mediación entre los creyentes y Cristo. El pietismo del s. XVII y la Ilustración en el s. XVIII son ejemplos de esta religiosidad.

En los siglos XIX y XX F. Schleiermacher y K. Barth darán un giro a la eclesiología luterana al armonizar la experiencia personal-individual

de la salvación con la experiencia eclesial-comunitaria. Ambos harán depender la relación del individuo con la Iglesia de su relación con Cristo, y la Iglesia será considerada como la comunidad de los creyente-justificados convocados por Cristo, estableciéndose así el vínculo entre la doctrina de la justificación y la dogmática eclesial[1].

La teología de estos autores ha influido sobre el panorama de la eclesiología luterana actual, que continúa bajo el referente de la doctrina de la justificación y busca una "matriz" eclesial común para las confesiones nacidas de la Reforma sobre la base de la *Confessio Augustana* (1530), denominada la *Magna Charta* de la eclesiología luterana[2].

El artículo VII de la Confesión de Augsburgo, considerada como una síntesis de la eclesiología luterana, define la Iglesia como *congregatio sanctorum* o *Verssammlung aller Gläubigen*[3] después de haber expuesto la fe trinitaria, el pecado original, la cristología (CA I-III) y la doctrina de la justificación (CA IV) por el anuncio del Evangelio (CA V), que nos hace entrar en una nueva obediencia (CA VI) [4].

La doctrina de la justificación queda así enmarcada en su dimensión trinitaria y cristológica, así como eclesiológica, lo que permitirá una apertura a la concepción de la Iglesia como comunión[5]. Es en esta línea

---

1 Sobre la configuración de la eclesiología dogmática luterana, cfr. G. Wenz, *Kirche,* Göttingen 2005, 46-61

2 Al cumplirse el 450 aniversario de la CA, la Comisión Mixta Luterano-Católica elaboró el documento *Todos bajo el mismo Cristo* (1980), manifestando la necesidad de volver a la CA, base y punto de partida doctrinal de las distintas confesiones luteranas, desde la que poder entablar un diálogo con la teología católica (cfr. EO I, 824-825).

3 Cfr. BSKL, 61.

4 Cfr. A. Maffeis, «Ecclesiologia luterana», en G. Calabrese – P. Goyret, ed., *Dizionario di ecclesiologia,* Roma 2010, 526-528.

5 Así se puede observar en el documento del diálogo luterano-católico *Iglesia y justificación* (1993), que dedica el tercer capítulo a la *koinonía* desde su fundamentación trinitaria haciendo referencia a CA VII, y un apartado en el cuarto capítulo a la comprensión de la Iglesia como *congregatio fidelium*. Destacable es también el documento de la Conferencia Episcopal Alemana y la Iglesia evangélica luterana en Alemania, titulado *Communio Sanctorum* (2000), que aborda la cuestión de la *natura* de la Iglesia desde CA VII. Y, a nivel interno de la Iglesia evangélica alemana, la propuesta

en la que hemos de situar a los autores que tratamos a continuación: E. Jüngel, de la Facultad de Tubinga, y W. Pannenberg, de la Facultad de Múnich.

2. E. Jüngel: una eclesiología desde la doctrina de la justificación

Eberhard Jüngel nace en Magdeburgo (Alemania) en 1934 y realiza sus estudios de Filosofía y Teología Evangélica en Naumburg, Berlín, Zúrich y Basilea. Tras la realización de su tesis *Paulus und Jesus* (1961), dirigida por Ernst Fuchs, enseñará Nuevo Testamento y Teología Sistemática en Berlín de 1961 a 1966. Posteriormente, ocupa la cátedra de Teología Sistemática e Historia del Dogma en Zúrich, de 1966 a 1969. Y desde entonces es profesor de Teología Sistemática y Filosofía de la Religión en la Facultad de Teología Evangélica de la Universidad de Tubinga[6]. Tarea que ha compaginado en estos años con la dirección del Instituto de Hermenéutica fundado por G. Ebeling, así como la edición de la revista internacional de teología *Zeitschrift für Theologie und Kirche* y una intensa labor ecuménica que él mismo define como una "lucha por la verdad" en la que un creyente no puede oponerse a otro si ambos actúan conforme a la verdad del Evangelio[7].

Al intentar esbozar la concepción eclesial de E. Jüngel nos encontramos con una dificultad: entre sus escritos no hallamos una presentación sistemática de la Iglesia, una monografía que aborde directamente la cuestión, o un *corpus* dogmático que encuadre su visión eclesiológica en el conjunto de su pensamiento. Contando con esta limitación, presentaremos la eclesiología del autor centrándonos

para una comprensión compartida de la Iglesia, *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis* (2001) sobre la base de la *Confessio Augustana.*

6 Cfr. J. Bosch, «Jüngel, Eberhard», en Id., *Diccionario de teólogos/as contemporáneos,* Burgos 2004, 548-551.

7 Cfr. E. Jüngel, «Ma Théologie en quelques mots», *ETR* 77 (2002) 233.

fundamentalmente en los siguientes escritos: en primer lugar, su famoso artículo sobre la sacramentalidad de la Iglesia titulado «¿La Iglesia sacramento?» (1983)[8]; en segundo lugar, su obra *El evangelio de la justificación del impío como centro de la fe cristiana* (1998)[9], que ha gozado de gran popularidad; en tercer lugar, el artículo, poco conocido pero de gran relevancia, «Credere in ecclesiam» (2002)[10], y, por último, cuatro disertaciones pronunciadas en la Facultad romana de San Anselmo, recopiladas en la publicación *El ser sacramental* (2006)[11]. Con solo una mirada a estos títulos, se puede constatar la preocupación del autor por la cuestión sacramental en el desarrollo de su teología.

Jüngel será uno de los teólogos que provoquen mayor controversia al afrontar la concepción sacramental de la Iglesia, tanto dentro del protestantismo como en el diálogo ecuménico. Él mismo se complace de no considerarse un autor representativo de la teología protestante en su reflexión sobre el concepto de sacramento12, denominándose a sí mismo como «la espina en la carne de la teología evangélica»[13.]

---

8 Cfr. E. JÜNGEL, «¿La Iglesia sacramento?», en A. GONZÁLEZ MONTES, ed, *Cuestiones de eclesiología y teología de Martín Lutero. Actas del III Congreso Internacional de teología luterano-católica (Salamanca, 26-30 septiembre 1983),* Salamanca 1984, 97-124 (orig. alemán: «Die Kirche als Sakrament?», *ZThK* 80 [1982] 432-457). Nos referimos al artículo como «¿Iglesia sacramento?».

9 Cfr. E. JÜNGEL, *El evangelio de la justificación del impío como centro de la fe cristiana. Estudio teológico en perspectiva ecuménica,* Salamanca 2004 (orig. alemán: *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht,* Tübingen 1998). En las citas abreviaremos como *Evangelio del impío.*

10 Cfr. E. JÜNGEL, «Credere in Ecclesiam – Eine ökumenische Besinnung», *ZThK* 99 (2002) 177-195 (nos referiremos a este artículo como: «Credere in Ecclesiam»)

11 Cfr. E. JÜNGEL, *El ser sacramental,* Salamanca 2007 (orig. alemán: *Sakramentales sein. In evangelischer Perspektive,* Rom 2006).

12 Cfr. O.H. PESCH, «Das katholische Sakramentsverständnis im Urteil gegenwärtiger evangelischer Theologie», en E. JÜNGEL-J. WALLMANN, ed., *Verifikationen. Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburstag,* Tübingen 1982, 332.

13 «¿Iglesia sacramento?», 100.

2.1 Un trasfondo polémico

En el artículo «Credere in ecclesiam», Jüngel ofrece su visión eclesiológica en el contexto del tercer artículo del Símbolo de la Fe. Hasta entonces, en sus obras —tal y como trataremos más adelante— el marco de presentación de la Iglesia había sido el de la doctrina de la justificación, que nuestro autor —siguiendo la teología de los reformadores— considera como el *articulus stantis et cadentis ecclesiae,* es decir, el artículo de fe con el cual la Iglesia se mantiene en pie, y sin el cual la Iglesia se derrumba[14].

Su reflexión eclesiológica, por tanto, quedaba situada en el ámbito de la polémica luterano-católica sobre la justificación, que ha de configurar la Iglesia en su mismo ser y actuar, haciendo de su vida una traducción constante de la verdad del Evangelio, como lo indica el mismo Jüngel:

> Allí se encuentra la exigencia de que el Evangelio de la justificación del impío no solo hay que traducirla al *lenguaje* de nuestros tiempos, sino que además hay que darle vigencia en la *praxis eclesial* por ser la verdad que dirige y encamina esa praxis[15].

Siendo así, la falta de acuerdo luterano-católico en la comprensión de la justificación repercute necesariamente en la concepción eclesiológica de ambas tradiciones. Controversia que se agrava a causa de la definición sacramental de la Iglesia por parte de la teología católico-romana y el concilio Vaticano II.

Toda esta polémica ha centrado la visión eclesiológica de E. Jüngel en una pregunta: ¿La Iglesia, sacramento? Interrogación que pone de manifiesto la falta de acuerdo entre la concepción eclesiológica católica y la eclesiología luterana.

---

14 Cfr. *Evangelio del impío,* 36.

15 *Evangelio del impío,* 16.

2.2 Hacia una definición de Iglesia

Desde este marco controvertido y polémico, Jüngel realiza su reflexión eclesiológica. Nos centraremos, en primer lugar, en su artículo «Credere in Ecclesiam», en el que el autor realiza una presentación de la identidad de la Iglesia desde una perspectiva más amplia y menos marcada o delimitada por el disenso en la comprensión de la doctrina de la justificación.

Hay que tener en cuenta que este artículo es posterior a la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (1999) entre luteranos y católicos, a la que Jüngel reaccionó desde la oposición por no considerar el artículo de la justificación como "el" artículo indispensable desde el que orientar la doctrina y la praxis de la Iglesia, sino como "un" artículo indispensable[16], haciendo así la doctrina de la justificación algo superfluo —según la opinión del autor[17]—.

De ahí la necesidad de que tanto católicos como luteranos expongan con claridad la propia identidad eclesial como requisito para pode r seguir avanzando en el diálogo ecuménico[18]. Y en este contexto es en el que Jüngel presenta su visión de la Iglesia, ofreciéndonos la siguiente definición, a partir de la cual destacaremos diversos aspectos de su eclesiología:

> Según la perspectiva evangélica la definición de la Iglesia se establece como una comunidad de creyentes constituida por la Palabra y el Sacramento, que como cuerpo de Cristo *participa* en la vida del Dios trinitario y que *representa* y *manifiesta* la vida trinitaria de Dios de modo histórico y terrestre en el poder del Espíritu. Esta representación y manifestación

16 Cfr. DJ, 18.

17 Así lo expresa en distintos momentos a lo largo de todo el proceso de elaboración del documento (cfr. E. Jüngel, «Um Gottes Willen —Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologische Funktion des Rechtfertigungsartikels—aus Anlaß einer ökumenischen—Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre´», ZThK 94 [1997] 399-400; Evangelio del impío, 10).

18 Cfr. «Credere in Ecclesiam», 191-194

histórica y terrestre de la vida del Dios trinitario se realiza de una forma doble, por un lado como *culto divino* (forma litúrgica) y, por otro, como *servicio en el mundo* (como "culto divino espiritual" en lo cotidiano del mundo según Rom 12,1)[19].

2.2.1 La Iglesia como Gemeinschaft der Glaubenden

El punto de partida de la definición nos remite inmediatamente a la *Confessio Augustana* al afirmar que la Iglesia, desde la perspectiva evangélica, es la comunión de creyentes constituida a través de la Palabra y el Sacramento, o, como se afirma en CA VII: «la asamblea de todos los creyentes (*Versammlung aller Glaubigen/communio Sanctorum*) en medio de los cuales el Evangelio es enseñado con pureza (*rein/pure*) y donde los sacramentos son administrados rectamente (*gereicht/recte*) conforme al Evangelio»[20].

A través de la Palabra y el Sacramento, los cristianos, como comunidad de creyentes o comunidad de justificados por la fe, forman el cuerpo de Cristo. La fe, por tanto, no puede considerarse de modo individualista, puesto que nos "in-corpora" a Cristo y nos hace miembros de su cuerpo, que es la Iglesia.

La participación en Cristo por la fe mediada por la Palabra y el Sacramento inserta a los creyentes en la vida trinitaria. La comunión con Cristo es comunión con los demás creyentes y comunión con el Dios trinitario revelado en la muerte y resurrección de Jesucristo.

---

19 «Nach evangelischem Urteil ist dabei vorausgesetzt die Definition der Kirche als einer durch Wort und Sakrament konstituierten Gemeinschaft der Glaubenden, die als Leib Christi am Leben des dreieinigen Gottes *partizipiert* und die dieses Leben des dreieinigen Gottes in der Kraft seines Geistes auf irdisch-geschichtliche Weise *darstellt* und *darbietet*. Diese irdisch-geschichtliche Darstellung und Darbietung des trinitarischen Lebens Gottes vollzieht sich in zweifacher Gestalt, nämlich einerseits als *Gottesdienst* (in seiner liturgischen Gestalt) und anderseits als *Dienst an der Welt* (in Gestalt des „vernünftigen Gottesdienstes" im Alltag der Welt gemäß Röm 12, 1)» («Credere in Ecclesiam», 182).

20 BSLK, 61.

Por él, que es el único mediador, el hombre participa en la comunión trinitaria. Y la comunión que se da entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se manifiesta o representa (*darstellen – darbieten*) en la comunión de los creyentes.

La Iglesia es reflejo y manifestación histórica y terrena de la comunión trinitaria (*die Darstellung und Darbietung des trinitarischen Lebens Gottes*): la forma visible de la Trinidad. La vida de la Iglesia se fundamenta y brota del mismo ser de Dios como comunión.

Esta representación o manifestación trinitaria se hace efectiva en dos formas concretas: en la celebración litúrgica de la Iglesia (*Gottesdienst*) y en el servicio que la Iglesia presta al mundo (*Dienst an der Welt*), estrechamente vinculado a la liturgia, pues Jüngel afirma que este servicio se hace, según Rm 12, 1, como un culto espiritual en el que los cristianos ofrecen sus propios cuerpos como víctima viva, santa y agradable a Dios.

La Iglesia es una realidad oculta (*verborgen*) que se hace visible en la liturgia y en el servicio que presta al mundo, donde se muestra como la una, santa, católica y apostólica. Pero esta concepción de la Iglesia oculta no ha de considerarse en el sentido de una realidad platónica, sino en cuanto que es objeto de fe. Por ello, solo desde la fe se puede alcanzar una comprensión completa y teológica de la *natura* de la Iglesia:

> La Iglesia se llama *invisible,* porque es la *comunidad de los creyentes,* cuya fe se dirige hacia lo que *no se puede ver* (...). Esta fe es en sí misma un acto del corazón (Rom 10,9) y como tal igualmente *invisible*[21].

> La Iglesia es sobre todo oculta de la misma manera precisa en que Dios Padre está presente (de modo oculto) en la creación, Dios Hijo

21 «*Unsichtbar* heißt die Kirche, weil sie die *Gemeinschaft der Glaubenden* ist, deren *Glaube* sich auf das richtet, was man *nicht sehen* kann (...). Dieser Glaube ist selber ein Akt des Herzens (Röm 10, 9f) und das solcher ebenfalls *unsichtbar*» («Credere in Ecclesiam», 179).

está presente (de modo oculto) en la humanidad de Jesús y Dios Espíritu Santo está presente (de modo oculto) en los creyentes[22].

2.2.2 La Iglesia visible e invisible

Esta definición eclesiológica lleva necesariamente a profundizar en la íntima relación existente entre la Iglesia invisible y la Iglesia visible para evitar todo tipo de interpretación errónea que pueda llevar a considerar la Iglesia auténtica como una realidad platónica, invisible, ideal o perfecta y la Iglesia visible o histórica como el modo deficiente de ser de la Iglesia.

La Iglesia, que se hace visible en el anuncio del Evangelio y la celebración del bautismo y la cena, se identifica con la Iglesia escondida (*verborgen*). De ahí que no podamos establecer una división o separación (*Trennung*) entre la Iglesia visible (*sichtbar*) y la invisible (*unsichtbar*), pues esta, que es objeto de la fe, no es una realidad absolutamente oculta (*schlechthin verborgen*). Entre la Iglesia visible y la Iglesia oculta lo que existe es armonía e identidad (*Übereinstimmung —Identität*)[23]. Y precisamente por esta identidad entre lo visible y lo invisible, se evita el riesgo del docetismo eclesiológico, del que tantas veces se ha acusado a la visión de la Iglesia luterana:

> Tal docetismo eclesiológico es "tan poco factible como el docetismo cristológico". La fe en la Iglesia es "fe en *lo* invisible, que es el misterio (lo escondido) de lo visible. El hombre pisa el campo de trabajo y de lucha de la *ecclesia visibilis* en la *ecclesia invisibilis*"[24].

---

22 «Die Kirche ist vielmehr in demselben Sinn, in dem Gott der Vater in seiner Schöpfung, Gott der Sohn in dem Menschen Jesus und Gott der Heilige Geist in den Glaubenden *in präziser Verborgenheit* anwesend ist, ihrerseits in präziser Weise verborgen» («Credere in Ecclesiam», 182).

23 Cfr. «Credere in Ecclesiam», 179.

24 «Ein solcher ekklesiologischer Doketismus „ist so wenig durchführbar wie der christologische Doketismus". Der Glaube an der Kirche ist „Glauben an *das*

Pero, si existe esta identidad, ¿en qué se basa la diferencia? Jüngel establece la diferencia en la misma identidad entre la Iglesia visible e invisible, que no es inmediata o directa (*unmittelbar)*, sino que se establece siempre de forma mediada e indirecta (*mittelbar*)[25].

La diferencia la establece la mediación, es decir, el hecho de que la Iglesia sea establecida por el anuncio del Evangelio y la administración de los sacramentos conforme al Evangelio. La Iglesia no se autoconstituye a sí misma, sino que es obra del Evangelio y, por eso, esta diferencia en la identidad es absolutamente necesaria:

> Esta diferencia elemental es necesaria, porque la Iglesia no se constituye a sí misma, porque no se crea a sí misma ni tampoco puede regirse ni mantenerse por sí misma (...). *Ecclesia enim creatura est Evangelii*[26].

Podemos concluir afirmando que la Iglesia visible es indirectamente idéntica con la Iglesia invisible y su autenticidad se corrobora por el hecho de que el Evangelio sea anunciado y los sacramentos sean celebrados en conformidad al mismo, tal y como se expone en CA VII.

2.2.3 La Iglesia una, santa, católica y apostólica

La doctrina tradicional ha considerado las *notae ecclesiae* como atributos o distintivos (*Kennzeichen*) en los que se puede reconocer la Iglesia auténtica. A través de estas cuatro notas de la Iglesia visible (una, santa, católica y apostólica) es posible identificar la Iglesia auténtica

---

Unsichtbare, das das Geheimnis gerade des *Sichtbaren* ist. Der Mensch betritt an die *ecclesia invisibilis* das Arbeits- und Kampffeld der *ecclesia visibilis*“» («Credere in Ecclesiam», 183).

25 Cfr. «Credere in Ecclesiam», 183.

26 «Diese elementare Unterscheidung ist notwendig, weil die Kirche sich nicht selber konstituieren, weil sich nicht selber hevorbringen, aber auch nicht selber regieren und nicht selber erhalten kann (...). *Ecclesia enim creatura est Evangelii*» («Credere in Ecclesiam», 179).

u oculta que se hace visible y experimentable en lo concreto de cada lugar y tiempo:

> En la Iglesia empíricamente perceptible y experimentable, cuando se oye, se puede oír el susurro de la Iglesia una, santa, católica y apostólica: ¡eso debe ser hermoso![27]

Estos atributos, por tener su origen en la Iglesia invisible, solo pueden ser reconocidos por la fe, pues solo por la fe se puede captar la autenticidad y complejidad de la Iglesia de Cristo. De modo que la unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad que se predica de la Iglesia visible, se predica en realidad de la Iglesia invisible, que se percibe y experimenta por la fe en la Iglesia visible una, santa, católica y apostólica.

La apostolicidad, como atributo visible de la Iglesia, hace referencia a su infalibilidad, en cuanto que en ella existe una sucesión con los apóstoles, testigos y transmisores del Evangelio[28].

La catolicidad de la Iglesia, en cuanto unidad de la Iglesia en su extensión universal, la convierte en signo sacramental (*das sakramentale Zeichen*) de la presencia oculta de Jesucristo en el mundo y símbolo o parábola del futuro reino de Dios (*ein weltliches Gleichnis des kommenden Reiches Gottes*)[29].

La santidad de la Iglesia, que la diferencia del mundo, remite a la santidad de Jesucristo que ha cargado con el pecado de la humanidad y la ha justificado, por lo que la Iglesia es la comunidad de los pecadores justificados[30].

---

27 «Angesichts der empirisch wahrnehmbaren, angesichts der erfahrbaren Kirche ist man, wenn man hört, dass sie eine einzige, heilige, katholische und apostolische Kirche sei, versucht, zumindest sich selber zuzuflüstern: „ach, das müsste schön sein!“» («Credere in Ecclesiam», 184).

28 Cfr. «Credere in Ecclesiam», 185.

29 Cfr. «Credere in Ecclesiam», 186.

30 Cfr. «Credere in Ecclesiam», 186.

Y, por último, la unidad de la Iglesia, comunión de los santos, nos remite a su origen trinitario, que se experimenta visiblemente como unidad en la diferencia: «Ella es —como el Dios trinitario, cuya vida representa y ofrece— una comunidad de seres en relación recíproca»[31].

2.2.4 Unidad en la diferencia

Esta presentación de la unidad de la Iglesia afecta directamente a la forma de entender la cuestión ecuménica, que pretende la unidad visible de la Iglesia. Siguiendo el argumento de nuestro autor, según el cual los atributos visibles de la Iglesia tienen su origen y manifiestan la realidad de la Iglesia invisible, surge la pregunta: «¿En qué sentido puede representar y debe representar la Iglesia visible la unidad de la Iglesia invisible?»[32].

Cuando Jüngel se refiere a la unidad de la Iglesia no la entiende como uniformidad. De hecho, por tener su origen en la Trinidad y manifestarla en su vida, se justifican las siguientes diferencias en la unidad:

> (1.) la diversidad de miembros del único cuerpo de Cristo, (2.) la Iglesia visible y la Iglesia invisible, (3.) la comunidad de los vivos y de los muertos, es decir, de la *ecclesia militans* y la *ecclesia triumphans,* (4.) las comunidades locales separadas y no definitivamente unidas (5.), los paganocristianos y los judeocristianos[33].

---

31 «Sie ist – wie der dreieinige Gott, dessen Leben sie darstellt und darbietet – eine Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins» («Credere in Ecclesiam», 187).

32 «inwieweit die sichtbare Kirche die der unsichtbaren Kirche zugesprochene *Einheit* repräsentieren kann und repräsentieren muss?» («Credere in Ecclesiam», 188).

33 «der vielen Glieder des einen Leibes Christi, (2.) der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, (3.) der Gemeinschaft der Lebenden und der Toten bzw. der *ecclesia militans* und der *ecclesia triumphans,* (4.) der lokal getrennten Gemeinden und nicht zuletzt (5.) der Heidenchristen und Judenchristen» («Credere in Ecclesiam», 187).

Estas diferencias, lejos de llevar a la separación y la división, proporcionan una tensión aceptable y válida que enriquecen y embellecen el rostro de la Iglesia una. El problema se plantea al cuestionar hasta qué punto la diversidad enriquece la unidad o la destruye. Es decir, en qué criterios hemos de basarnos para admitir una pluralidad legítima en la Iglesia visible que no se convierta en obstáculo para manifestar la unidad de la Iglesia invisible[34]: una cuestión esencial para el diálogo ecuménico que el mismo autor retoma siguiendo la obra de E. Käsemann *El nuevo Testamento como Canon* (1970), que planteaba cómo la unidad y la pluralidad legítima se manifestaban en los mismos orígenes de la Iglesia[35]. Será, entonces, desde el Evangelio desde donde se deba plantear una solución a las diferencias entre las distintas confesiones eclesiales y buscar en él la clave para valorar qué es necesario o innecesario para alcanzar la unidad auténtica en la Iglesia:

> Y esto se repite, que las distintas confesiones tenían entonces y también ahora la oportunidad de hacer valer la unidad de la Iglesia, si escuchan el Evangelio y solo el Evangelio, y son en su pluralidad legítima figuras de la *ecclesia audiens*[36].

Aplicando esta visión de la unidad en la diferencia a las distintas confesiones cristianas, Jüngel critica el sentido exclusivo en el que se afirma en el número 16 que la Iglesia subsite (*subsistit in*) en la Iglesia católica[37]. Y, análogamente, se refiere a la doctrina trinitaria, que admite

---

34 Cfr. Credere in Ecclesiam», 189.

35 Cfr. «Credere in Ecclesiam», 178.

36 «Und dies wiederum so, dass die unterschiedlichen Konfessionen dann, aber auch nur dann die Chance haben, die Einheit der Kirche zur Geltung zu bringen, wenn sie auf das Evangelium und nur auf das Evangelium hören und eben insoweit in ihrer Pluralität legitime Gestalten der *ecclesia audiens* sind» («Credere in Ecclesiam», 178-179).

37 Cfr. E. Jüngel, «Quo vadis ecclesia? Kritische Bemerkungen zu zwei neuen Texten der römischen Kongregation für die Glaubenslehre», en M.J. Rainer, ed., *Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe,*

la subsistencia de la divinidad en las personas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (*modi subsistendi – Existenzweise*) sin ser exclusiva de una sola de las personas divinas[38].

Sobre esta base del mismo misterio de la Trinidad que se refleja en la vida de la Iglesia en el mundo, ¿no podemos admitir que la Iglesia subsista no solo en la Iglesia católica-romana, sino también en las Iglesias de la Reforma y la Iglesia ortodoxa?

> Y si Dios mismo "subsiste" en la diferencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y no está en contraposición consigo mismo, entonces una comunidad formada de opuestos en reciprocidad, ¿por qué no podría ser válida para la Iglesia que representa este *mysterium trinitatis* en nuestro mundo?[39]

Standpunkte und Folgenrungen, Münster 2001, 59-67. En este artículo Jüngel realiza una dura crítica al documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Dominus Iesus* (2000), considerándolo en líneas generales como un obstáculo en el camino del ecumenismo y del diálogo interreligioso (cfr. p. 61-62). Según nuestro autor, la Iglesia católica romana se olvida de que ella es "camino" que ha de conducir al Evangelio, pero no se debe autoproclamar como "el Camino", que es solo Jesucristo. Tal sería una actitud excluyente y totalitaria (cfr. p. 66-67). *Dominus Iesus,* sin embargo, había explicado la expresión *subsistit in* empleada por el concilio Vaticano II en LG 8, por una parte, afirmando que la Iglesia de Cristo solo continúa existiendo en la Iglesia católica, por otra, aceptando que fuera de la Iglesia católica y en otras Iglesias y comunidades eclesiales hay muchos elementos de santificación y verdad (cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Dominus Iesus,* 16: AAS 92 [2000] 757-758).

38 Cfr. E. JÜNGEL, «Quo vadis ecclesia?», 59-60.

39 «Und wenn schon Gott selber in der Differenz von Vater, Sohn und Heiligem Geist "subsistiert" und dennoch nicht mit sich selbst entzweit ist, also eine Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins bildet, warum sollte das dann nicht auch für die dieses *mysterium trinitatis* in unserer Welt darstellende Kirche gelten?» (E. JÜNGEL, «Quo vadis ecclesia?», 60). A este respecto, el entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal J. Ratzinger responderá a las distintas críticas vertidas sobre el documento – entre ellas la realizada por Jüngel – en una entrevista publicada en el mismo volumen sobre *Dominus Iesus* al que ya hemos hecho referencia (cfr. J. RATZINGER, «Die Pluralität der Bekenntnisse relativiert nicht den Anspruch des Wahren», en M. J. RAINER, ed., *Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgenrungen,* Münster 2001, 29-45). Refiriéndose a Jüngel afirma: en primer lugar, que con la palabra latina "subsistit" no

2.2.5 La liturgia como expresión y realización de la Iglesia

En una de sus obras más conocidas, *El evangelio de la justificación del impío como centro de la fe cristiana* (1998), tras profundizar en la doctrina de la justificación como el *articulus stantis et cadentis ecclesiae,* Jüngel se refiere brevemente a la Iglesia como *communio sanctorum* o *congregatio sanctorum,* traducida al alemán en la CA VII como *Gemeinschaft der Glaubenden,* y afirmará que el gozo que experimenta la congregación de los creyentes justificados tiene

> su expresión más concentrada en la celebración del culto divino de la Eucaris-tía, en la cual la presencia de Jesucristo hace que los creyentes sean de manera incomparable personas presentes. "Con gozo jubiloso" celebraba la comunidad primitiva la presencia de Jesucristo en la Cena del Señor (Hch 2, 46), porque en ella acontece un indicativo soberano: el indicativo – que mana gracia a torrentes – del Evangelio de la justificación del impío[40].

La liturgia (*Gottesdienst*) es expresión concentrada de la Iglesia como *communio sanctorum,* en la que se pueden observar las distintas

---

se indica "exclusividad", pues se admite que existan realidades eclesiales fuera de la Iglesia católica, al tiempo que se reconoce en esta el pecado y la necesidad de conversión (cfr. p. 33); en segundo lugar, apunta el riesgo de "canonizar" el subjetivismo eclesial, según la interpretación de Jüngel de la Iglesia como manifestación del *mysterium trinitatis* en el mundo aplicada a las distintas confesiones cristianas. Para ello, distingue en la doctrina de la Trinidad los conceptos de *hypóstasis* griego, traducido por la Iglesia occidental como *persona*, aunque no en el mismo sentido en que se entendía la *hypóstasis* en la Iglesia oriental. Las tres *hypóstasis* son tres modos de subsistencia del ser, pero no implica la individualidad de los sujetos, tal y como podía malinterpretarse con el concepto latino de *persona*, entendiendo así la Trinidad como la unión de tres dioses (cfr. p. 34). Aplicado al ecumenismo, podría dar a entender que existen tres Iglesias, cuando lo que los padres conciliares quisieron expresar, según Ratzinger, es que la existencia de la Iglesia sobrepasa los límites de la Iglesia católica romana, pero en ella tiene carácter de sujeto propio y único (cfr. p. 34).

40 *Evangelio del impío,* 298.

dimensiones y características eclesiológicas que se han expuesto con anterioridad, haciendo visible la invisibilidad del único cuerpo de Cristo.

De esta forma expresará Jüngel el significado de la liturgia, especialmente en la celebración de la cena, como lugar de realización de la Iglesia—*Gemeinschaft der Glaubenden*:

> La Iglesia acontece en primer lugar y sobre todo en la forma de la liturgia. En ella el Dios trinitario, como ya lo hizo al revelarse en el Jesús histórico, encuentra su correspondencia terrena (...). Este *único cuerpo de Cristo* invisible encuentra en la liturgia su correspondencia o representación visible[41].

No se puede, por tanto, comprender la esencia de la Iglesia al margen de la relación de la cena del Señor. Ya sea desde la imagen de la Iglesia como cuerpo de Cristo o como pueblo de Dios que peregrina, la cena del Señor intensifica la comunión individual y colectiva con Cristo presente realmente en el pan y en el vino, que restaura desde dentro y abre a la comunión escatológica definitiva[42].

Solo desde esta centralidad de Cristo en la cena del Señor y, por tanto, en la Iglesia, se hace posible la unidad visible de la Iglesia. La liturgia, en cuanto congregación litúrgica de los creyentes en Cristo en la que se enseña el Evangelio y se administran rectamente los sacramentos, es manifestación visible, concreta y local de la unidad esencial e invisible de la Iglesia una, santa, católica y apostólica:

> En la cena del Señor, Jesucristo se halla a la vez más cerca de su comunidad y de su Iglesia de cuanto esta pueda estarlo de sí misma.

---

41 «Denn die Kirche ereignet sich zuerst und vor allem in Gestalt des Gottesdienstes. In ihm findet der dreieinige Gott, wie er in der Geschichte Jesu Christi offenbar wurde, seine irdische Entsprechung. (...) Dieser unsichtbare *eine Leib Christi* findet im Gottesdienst seine sichtbare Entsprechung oder Darstellung» («Credere im Ecclesiam», 189-190).

42 Cfr. *El ser sacramental,* 89-92.

> Jesucristo está en el centro de la Iglesia y, por cierto, lo está de manera tan central, que la une de forma insuperable; es decir, la unidad que él crea es la manera como el *centro* une a todo lo que (de una u otra forma) pertenece a ese centro. Y puesto que Jesucristo es, al mismo tiempo, el centro de todas las comunidades cristianas, él es el centro de la Cristiandad y realiza así – fijémonos bien: ¡*Él* es el realizador! – la esencia de la *una sancta catholica et apostolica ecclesia*[43].

Por ello, Jüngel, siguiendo el decreto del concilio Vaticano II *Unitatis Redintegratio*[44], denomina a la eucaristía como *sacramentum unitatis*, pues —en palabras del autor— «en la santa cena se trata de la intensificación de la *unio cum Christo* y, por tanto, también el fomento de la unidad de la Cristiandad»[45]. En ella se realiza y se celebra la unidad de la Iglesia.

2.2.6 La Iglesia al servicio del mundo como culto espiritual cotidiano

Esta Iglesia una, santa, católica y apostólica, no solo se expresa visiblemente en la liturgia, sino también en el servicio o el ministerio que desempeña en el mundo:

> Así entendido, la Iglesia llega a realizarse plenamente como celebración del culto divino y como servicio al mundo, que es *confesada* como una, santa, católica y apostólica, y como tal objeto de fe es *oculto, más oculto* en cuanto tiene una correspondencia *visible,* como requiere cada culto divino en su forma litúrgica y mundana[46].

---

43 *El ser sacramental,* 93.

44 Cfr. UR 15, donde el Concilio pone de manifiesto que por la celebración de la cena del Señor, se edifica y crece la Iglesia.

45 *El ser sacramental,* 97.

46 «Von der so verstandenen, sich als gottesdienstliche Feier und als Dienst an der Welt vollziehenden Kirche gilt, dass sie als eine, als heilige, als katholische und als apostolische Kirche *geglaubt* wird und als solcher Glaubengegenstand zwar

Si ambos aspectos o dimensiones de la Iglesia expresan visiblemente y manifiestan en el mundo la Iglesia invisible, podríamos preguntarnos: ¿Existe entre la liturgia y el ministerio que la Iglesia desempeña a favor de la sociedad alguna relación? A lo que cabría responder que —desde la postura de Jüngel — no existe ruptura entre la liturgia eucarística y la vida cotidiana del cristiano, sino más bien una prolongación y proyección sobre el mundo de aquello que celebra la congregación de los creyentes en Cristo.

Efectivamente, si la *communio sanctorum* es la congregación de aquellos que han sido justificados por la fe en Jesucristo muerto y resucitado, liberados por el Evangelio en la celebración de la cena del Señor, este *indicativo* celebrado del que vive la Iglesia no puede limitarse a los actos litúrgicos, sino que se transforma en *imperativo* para cada creyente[47].

El hombre justificado gratuitamente por la fe vive de una forma nueva y de esa fe brotan acciones de gratitud: «La fe, por ser puro recibir, es el origen creativo de la más tensa actividad en beneficio del mundo... la fe se hace activa en el amor»[48].

El cambio en la vida del hombre que pasa de pecador a justificado y la celebración de esta transformación personal y comunitaria son fuente y origen de la auténtica transformación del mundo, como una prolongación o comunicabilidad de la justicia de Dios sobre la creación[49].

Concluimos con palabras de Jüngel que, expresando esta íntima vinculación entre la celebración de la cena del Señor y el servicio de la Iglesia en el mundo, afirmará que la vida entera del cristiano y de la Iglesia se convierte en un culto divino espiritual:

> Es evidente que el culto divino tiene que irradiar sobre la cotidianidad del mundo. La justificación del pecador no puede limitarse a los actos

verborgen ist, als *verborgener* aber nach einer *sichtbaren Entsprechung,* eben nach jenem Gottesdienst in liturgischer und in weltlicher Gestalt verlangt» («Credere in Ecclesiam», 20).

47 Cfr. *Evangelio del impío,* 299.

48 *Evangelio del impío,* 298.

49 Cfr. *Evangelio del impío,* 310-316.

litúrgicos. Quiere ser vivida en nuestra vida cotidiana, a fin de transformar así la vida entera en un "culto divino espiritual" (Rom 12, 1). El que vive desde la justicia de Dios, se comportará en consonancia con ello en la vida cotidiana, (...) contemplará el mundo con ojos distintos, en todo caso, desde una perspectiva nueva[50].

2.3 La doctrina de la justificación y la sacramentalidad de la Iglesia

Nuestra intención ha sido plantear la eclesiología de Jüngel desde una perspectiva amplia, pero esta presentación sería incompleta si no abordáramos la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia, clave en el diálogo ecuménico entre católicos y protestantes y que nuestro autor ha contemplado siempre entre interrogantes, tal y como muestra el título de su famoso artículo: «¿La Iglesia sacramento?»

Y, aunque Jüngel sea considerado una de las voces más significativas entre los teólogos protestantes que no aceptan la concepción sacramental de la Iglesia tal y como la concibe la teología católica, nos atrevemos a afirmar que no se trata solo de una cuestión eclesiológica, sino que el núcleo de la discusión hay que situarlo en la falta de una comprensión común de la doctrina de la justificación.

Si la doctrina de la justificación es la categoría hermenéutica que determina toda la teología, el principio desde el que interpretar nuestro pensar, hablar y actuar de Dios, la misma doctrina de los sacramentos y la comprensión de la Iglesia se verán afectadas por este principio juez y rector —siguiendo la terminología de Lutero: *magister et priceps, dominus, rector et iudex super omnia genera doctrinarum*[51]— *que la teología posterior consideró como el articulus stantis et cadentis ecclesiae*[52].

50 *Evangelio del impío,* 307.

51 Cfr. WA 39/I, 205, 1-5.

52 Jüngel, en su obra *El evangelio del impío*, hará referencia a las objeciones expuestas tanto por K. Barth como por J.G. Fichte respecto a la absolutización de la doctrina de la justificación. Barth en *Kirchliche Dogmatik* afirmará la función especial e indiscutible que desempeña el artículo de la justificación en la vida de la Iglesia (cfr.

2.3.1 La doctrina de la justificación como marco de la eclesiología

El artículo de la justificación es la base y el marco desde el que se ha de interpretar toda doctrina, «a partir del que todas las demás verdades de la fe adquieren peso y pueden ser enjuiciadas»[53], y, evidentemente, también la eclesiología, que habrá de reflejar en su praxis las consecuencias de esta doctrina.

La doctrina de la justificación afirma la acción gratuita y salvífica del Dios trinitario que, en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, justifica por su muerte y resurrección al hombre pecador liberándolo de la muerte y constituyéndolo en pecador justificado[54]. Y se traduce en las cuatro partículas exclusivas recalcadas por los reformadores: *solus Christus, sola gratia, sola Scriptura, sola fide*. Por ellas, queda excluido el hombre en la obra de su propia justificación, quedando incluido solo por la fe en la gratuidad de la obra de la salvación[55].

El hombre, por tanto, no es el protagonista de su justificación, sino solo Dios que actúa en Jesucristo, y no participa en ella activamente,

---

KD IV/1, 582- 584), pero dirá que el *articulus stantis et cadentis ecclesiae* no es la doctrina de la justificación, sino la fe en Jesucristo (cfr. KD IV/1, 588-589). Jüngel se refiere a esta alternativa como desafortunada, pues «precisamente la función de la doctrina de la justificación es la de enunciar el ser y la acción de Jesucristo por nosotros, en nosotros y con nosotros. La cristología se hace objetiva precisamente por medio de la explicitación de la doctrina de la justificación» (*Evangelio del impío,* 50). Por su parte, Fichte se referirá a la doctrina de la justificación como un encadenamiento del cristianismo naciente a la mentalidad judía, obra del apóstol Pablo. Jüngel, aceptando los peligros apuntados por Fichte, afirmará que la doctrina de la justificación expresa la verdad del concepto de Dios, del concepto del pecado y del hombre liberado, verdades sin las cuales no se entiende el cristianismo (cfr. *Evangelio del impío,* 61-70). Por ello, siguiendo a G. Gloege, considerará el artículo de la justificación como la categoría hermenéutica de la teología (cfr. *Evangelio del impío,* 70-74). De ahí su oposición ya mencionada al número 18 de la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* entre luteranos y católicos, por no considerar la doctrina de la justificación como "el" artículo indispensable para la doctrina y la práctica eclesial (cfr. E. JÜNGEL, «Um Gottes willen – Klarheit!», 398-401).

53 *Evangelio del impío,* 36.

54 Cfr. *Evangelio del impío,* 102-113.

55 Cfr. *Evangelio del impío,* 181-298.

sino de manera puramente pasiva, porque es un acontecimiento que sucede únicamente por la gracia de Dios que habla al hombre y se hace Verbo encarnado. A este acontecimiento el hombre solo puede responder por la fe, como confianza en Dios y certeza de salvación:

> Únicamente la fe deja que Dios sea Dios. La partícula *únicamente por la fe* es la nota principal del artículo de la justificación. En ella se pone de relieve de manera *positiva cómo* el hombre, *excluido* en sentido preciso del acontecimiento de la justificación por las otras tres partículas exclusivas – *únicamente Cristo, únicamente por gracia, únicamente por medio de la palabra* – es *integrado* ahora positivamente en el acontecimiento de su justificación por medio de una acto vital que ha de ser realizado por él mismo: como *creyente* y *únicamente como creyente,* participa por sí en su propia justificación. Como creyente, se adentra en la palabra de Dios; como creyente, se concede a sí la gracia de Dios; como creyente, profesa su fe en Jesucristo; como creyente, es un pecador justificado[56].

La doctrina de la justificación expresa la relación entre Dios y el hombre manifestando la primacía de la acción de Dios. Por ello, Jüngel la considera como el principio esencial de la fe cristiana, su clave hermenéutica, porque «ofrece una argumentación en consonancia con la exigencia de la verdad inherente al Evangelio»[57].

Y desde este marco se ha de comprender la eclesiología. Ella es expresión de la relación entre Dios y el hombre y ha de manifestar fielmente la verdad de esta relación según la doctrina de la justificación. Lo que realmente está en juego es la profunda articulación Iglesia-salvación. Por ello, se puede decir que la Iglesia se mantiene en pie gracias al principio de la justificación. Sin él la Iglesia se derrumba.

---

56 *Evangelio del impío,* 275-276.

57 *Evangelio del impío,* 23.

Nuestro autor sostiene que la diferencia entre concepción eclesial católica y la protestante brota de una falta de acuerdo en lo que se refiere a la doctrina de la justificación, expresión de una controversia aún no superada[58].

2.3.2 ¿Qué es un sacramento?

Cuestión debatida entre la eclesiología católica y la protestante es la aplicación del concepto sacramento a la Iglesia en el sentido en el que se había referido a ella el concilio Vaticano II, especialmente en la constitución dogmática *Lumen gentium*[59]. Más allá de una mera cuestión terminológica o periférica, el problema adquiere una dimensión aún más profunda: ¿la definición de la *natura* de la Iglesia como sacramento refleja la verdad de la doctrina de la justificación?

Antes de adentrarnos de lleno en el debate, presentaremos una síntesis de la comprensión del concepto sacramento que nos ofrece Jüngel, desde donde juzgará si resulta oportuno entender la Iglesia en su esencia como un sacramento.

En primer lugar, nos fijamos en el punto de partida desde el que Jüngel realiza su reflexión sacramental: el sacramento como *mysterion* en su trasfondo cristológico-escatológico neotestamentario, refiriéndose al «misterio escatológico de la decisión salvífica de Dios en favor del hombre pecador, misterio que en la historia de Jesucristo ha devenido realidad»[60].

Esta es la base sobre la que se apoya la tesis de que Jesucristo es el único y auténtico sacramento no solo de la Iglesia, sino de toda la humanidad:

---

58 Cfr. «¿Iglesia sacramento?», 97-98.

59 Cfr. LG 1, 9, 48, 59; GS 42, 45, SC 5, 26; AG 1, 5.

60 «¿Iglesia sacramento?», 100. Una exposición más amplia la encontramos en *El ser sacramental,* donde, siguiendo a G. Bornkamm, se realiza un análisis detallado de los textos bíblicos, fundamentalmente del corpus paulino (1Cor 2,1-7; Rom 16,25; Col 1,15-20, 26.27; 2, 2; 4,3; Ef 1,9; 3,3; 4,9; 5,32; 6,19), en los que se muestra la dimensión cristológica y escatológica del término (cfr. *El ser sacramental,* 63-70; G. Bornkamm, « *mysterion*», en *ThWNT* IV, 809-834 y H. von Soden, « *mysterion* und *sacramentum* in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche», *ZNW* 12 [1911] 188-227).

> La realización, la revelación y la entrada en vigor históricamente de la eterna decisión original de Dios constituyen el misterio sacramental de la persona de Jesucristo, en la medida en que el eterno Hijo de Dios se unió para siempre a la naturaleza humana (*unitio personalis*), de tal manera que la historia del hombre Jesús de Nazaret es la historia propia de Dios y dirige la historia de la humanidad hacia el reino de Dios que llega[61].

Sobre el presupuesto bíblico, Jüngel sigue de cerca a Lutero, que reservaba el concepto sacramento únicamente para Cristo y no lo aplicaba a las acciones de la Iglesia, a las que denominaba *signa sacramentalia* en su obra *De captivitate Babylonica.* Se parte del misterio de Cristo y no al contrario, pues todas las acciones eclesiales se refieren a este acontecimiento[62].

Este mismo fue el presupuesto para que Schleiermacher se opusiera al uso del término sacramento al referirse al bautismo y la eucaristía en su obra *La fe cristiana* (*Der christliche Glaube*); o para que Barth propusiera en *Dogmática eclesial* (*Kirchliche Dogmatik*) un retorno al uso exclusivamente cristológico del término en el contexto del debate sobre la sacramentalidad de la Iglesia[63].

Ahora bien, si el punto de partida de la concepción sacramental es el concepto bíblico *mysterion*, en un segundo lugar, y ante tal valoración del sacramento que es Jesucristo, Jüngel, nuevamente siguiendo a Lutero, se referirá a los sacramentos como símbolos[64].

Con el término símbolo se refiere la exterioridad espiritual y corporal de la palabra divina, que tiene como base la doctrina sacramental comenzada por san Agustín y desarrollada por santo Tomás y la teología escolástica[65]. Así, frente al *elementum externum,* realza en el

---

61 *El ser sacramental,* 71.

62 Cfr. *El ser sacramental,* 20-22. Se puede ver también esta cuestión en su conocido artículo: E. JÜNGEL, «Das Sakrament – was ist das», *EvTh* 26 (1966) 320-336.

63 Cfr. *El ser sacramental,* 11-16.

64 Cfr. «¿Iglesia sacramento?», 104.

65 La escolástica, desplegando la distinción realizada por san Agustín entre el

sacramento la prioridad del *verbum,* la palabra de Dios que da sentido al símbolo, haciendo que este testifique la presencia externa de Dios actuante en el mundo[66].

La acción de Dios *ex opere operato* por la Palabra (*ex verbo dicto*), para que sea eficaz, ha de ser correspondida por la fe del que recibe el sacramento, acto de confianza pasivo por el que el hombre reconoce la acción de Dios y su propia dependencia de la gracia. La correspondencia esencial del sacramento es, por tanto, entre la Palabra y la fe (*solo verbo – sola fide*)[67].

La teología evangélica descentra la atención sacramental del elemento material (símbolo) y se centra en aquel que es el único Sacramento, el *Verbum*-Jesucristo, en quien el *mysterion* o el plan divino de la salvación del Dios trinitario se ha hecho realidad. De ahí, que el hombre, ante la oferta gratuita de la salvación, responda con la confianza de la fe.

Desde esta perspectiva, la teología sacramental que presenta Jüngel se corresponde con la doctrina de la justificación, pues el hombre

---

signum (res significans) y la *res significata* del sacramento, volvió a diseccionar en el *signum* el *elementum* y el *verbum*, definiendo el sacramento como *verbum visibile*. Esto provocaría una dualidad dentro del sacramento que santo Tomás afrontó refiriendo el sacramento al misterio cristológico (encarnación — *Verbum incarnatum*) y con las categorías materia, forma y causa. A través de la estructura de la causa podrá afirmar que la *res sacramenti* causa la santificación: el *Verbum incarnatum* es la *causa santificans* del sacramento, donde podemos diferenciar entre la *causa principalis* (que actúa en virtud de su forma esencial produciendo un efecto semejante a ella) que es únicamente Dios y Cristo, en cuanto que es Dios, y la *causa instrumentalis,* que produce el efecto no por sí misma, sino en virtud de la causa principal (como la humanidad en Cristo es instrumento de su divinidad). Y aún dentro de la causa instrumental se puede distinguir entre el *instrumentum coniunctum* (como la mano del carpintero) y el *instrumentum separatum* (como el hacha necesitada de la mano). Existe, por tanto, una relación entre el elemento visible del sacramento (*instrumentum separatum*) con el *instrumentum coniunctum* (la humanidad de Cristo), y, por este, con la *causa principalis,* el *Verbum divinum* (la divinidad de Cristo). Solo respetando esta relación se podrá afirmar que el sacramento es causa eficiente que produce la gracia y lo hará ex *opere operato* (cfr. *El ser sacramental,* 31-54).

66 Cfr. «¿Iglesia sacramento?», 105.

67 Cfr. «¿Iglesia sacramento?», 105-106.

acoge por la fe la gracia de Dios mediante la que es justificado, pero el símbolo en sí mismo no confiere la gracia, ya que solo la palabra del Evangelio lo hace un sacramento[68].

2.3.3 ¿La Iglesia como sacramento en el maco de la doctrina de la justificación?

Jüngel responde críticamente en su reflexión a la comprensión católica de la sacramentalidad de la Iglesia, a la que la teología ha denominado como *Ursakrament* (O. Semmelroth o K. Rahner). Una denominación que viene matizada posteriormente por O.H. Pesch al distinguir entre *Ursakrament* para referirse a Cristo y *Grundsakrament* para referirse a la Iglesia[69].

En el trasfondo de esta cuestión se encuentra una pregunta: ¿Cuál es el papel de la Iglesia en la obra de la salvación?, ¿desempeña un rol activo o pasivo? Si es activo, ¿cómo afirmar que la justificación es solo obra de Dios y un asunto de la fe?

Al abordar esta cuestión, es importante tener en cuenta que la teología católica ha considerado que la Iglesia realiza su ser como *repraesentatio Christi*[70], según expone el concilio de Trento al tratar del sacrificio de la misa[71].

Jüngel, intentando profundizar en la controversia católico-protestante, expone la postura de K. Barth, F. Schleiermacher y O.H. Pesch. El primero afirmará que la Iglesia solo puede manifestar al mundo a Jesucristo como único sacramento, pero no realizar ni representar su identidad. El segundo admite en la acción litúrgica el actuar representativo de la Iglesia. Y, por parte católica, Pesch comprenderá la sacramentalidad

---

68 Cfr. *El ser sacramental,* 82-83, donde plantea esta cuestión refiriéndose a la celebración sacramental del bautismo, habiendo aclarado previamente que tanto la eucaristía como el bautismo son celebraciones del único Sacramento que es Jesucristo.

69 Cfr. «¿Iglesia sacramento?», 101-102.

70 DH 1740.

71 Cfr. «¿Iglesia sacramento?», 107.

de la Iglesia como una representación simbólica real de la salvación de Dios en la historia[72].

Ante estas posturas, Jüngel se propone esclarecer cómo se ha de entender la acción de la Iglesia en la representación simbólica para alcanzar un acuerdo ecuménico: ¿Quién es el sujeto de la acción?, ¿es obra de Dios o del hombre?, ¿qué papel desempeña la Iglesia en esta representación de la voluntad salvífica divina? A estas preguntas responderá tomando como modelo el actuar litúrgico, pues es en la liturgia donde se manifiesta la esencia de la Iglesia.

Según nuestro autor, para la teología católica, en la celebración de la eucaristía, tanto la acción del sacerdote como la de la comunidad poseen un carácter activo que impide que se muestre con claridad a Dios como auténtico sujeto de la acción. Así, el sacerdote es visto como un *alter Christus* a cuyo actuar se somete la acción del sujeto primario que es Cristo, y la comunidad perfecciona (*opus perficiendum*) el sacrificio de Cristo al celebrar la eucaristía. De esta forma, niega – siguiendo a Lutero – que el *opus Christo* haya sido definitivamente consumado con su pasión y muerte y que la justificación sea solo mérito suyo[73].

Entendiendo así la acción de la Iglesia en la liturgia, la representación simbólica real o el ser sacramental de la Iglesia estaría en contradicción con la doctrina de la justificación, que establece la primacía de la acción de Dios a la que el hombre responde con un actuar recipiente o la pasividad creativa de la fe. Así explicitará Jüngel, siguiendo a Lutero, cómo debería ser el actuar de la Iglesia en concordancia con el artículo de la justificación:

> En este sentido, Lutero puede calificar a la Misa de «summa et compendium Evangelii». En la acción litúrgica de la Iglesia no debe «suceder por tanto... ninguna otra cosa que no sea el que Nuestro Señor mismo

72 Cfr. «¿Iglesia sacramento?», 107-108.

73 Cfr. «¿Iglesia sacramento?», 112-114.

habla con nosotros a través de su santa palabra y que nosotros, a su vez, hablamos con él mediante la oración y el cántico de alabanza»[74].

Este diálogo que se establece entre Dios y el hombre a través de la proclamación del Evangelio expresa la estrecha relación entre el actuar de Dios y el actuar eclesial en la liturgia, que nos permite hablar de una sincronización y distinción entre ambos sujetos[75]:

— El Evangelio proclamado es, al mismo tiempo, acción divina y humana, acción de Dios y acción eclesial sincronizadas, en tanto que el predicador proclama el Evangelio que representa y ofrece la acción de Cristo al tiempo que manifiesta y hace efectiva en el hombre la presencia de la salvación de Dios acogida pasivamente por la fe.

— Al tiempo que ambas acciones llegan casi a identificarse, se establece la distinción entre ambos sujetos: solo Dios habla y la Iglesia es oyente, y solo oyente, de la Palabra. Y solo porque es ecclesia audiens, se convierte en ecclesia dicens, porque, en su dejarse hacer por Dios, representa a Cristo y hace posible que su misterio salvífico sea continuado en el mundo.

Teniendo en cuenta estas dos claves del actuar litúrgico, se puede hablar de la sacramentalidad de la Iglesia en sintonía con la doctrina de la justificación, por estar referida en todo su ser y actuar a Jesucristo y no a sí misma. Solo él es origen y fuente de su propia acción:

En cuanto que la Iglesia se nutre de Jesucristo como del único y exclusivo sacramento, celebra la sacramentalidad de ser de aquel. Y únicamente en cuanto que celebra dicha sacramentalidad y con ella la historia

74 «¿Iglesia sacramento?», 114.

75 Cfr. «¿Iglesia sacramento?», 115-116.

de Jesucristo, que muestra y ofrece la presencia graciosa de Dios, se puede denominar a todo el ser de la Iglesia no precisamente *sacramento* (fundamental), sino más bien el *gran signo sacramental* que muestra a Jesucristo[76].

2.4 Conclusiones

Sin limitarnos exclusivamente a las cuestiones polémicas de la teología de Jüngel, presentamos esquemáticamente una serie de conclusiones que brotan de su concepción eclesiológica.

En primer lugar, la comprensión de la Iglesia que nos ofrece Jüngel desde el marco del artículo VII de la *Confessio Augustana,* como tronco común de la eclesiología luterana, conlleva una visión de la Iglesia como *communio sanctorum* o *Gemeinschaft der Glaubenden,* que articula el misterio de la comunión trinitaria y la comunión de los creyentes.

De este primer aspecto que destacamos, podemos afirmar que la Iglesia, desde la perspectiva de Jüngel, se abre al misterio de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, ante las críticas de una eclesiología cristomonista[77]. Se trata, por tanto, de una concepción comunional de la Iglesia enraízada en la Trinidad con repercusiones históricas, que evita el riesgo de un posible individualismo de la fe, del que se ha acusado a la teología evangélica.

Consecuencia de esta presentación eclesiológica, sería una perspectiva más amplia del concepto *mysterion,* que ha sido clave para la comprensión de Jesucristo como único sacramento para nuestro autor.

Efectivamente, el misterio de la voluntad salvífica oculto en Dios desde la eternidad se ha revelado en Jesucristo, como expone especialmente la carta a los Colosenses y a los Efesios[78]. Jesucristo es el auténtico

---

76 «¿Iglesia sacramento?», 116.

77 Cfr. G. WAINWRIGHT, «Church and Sacraments», en J. WEBSTER, *The Possibilities of Theology. Studies in the Theology of E. Jüngel in his Sixtieth Year,* Edinburgh 1994, 94.

78 Cfr. Col 1, 26.27; 2 2; 4,3; Ef 1,9; 3,3; 4,9; 5,32; 6,19.

mysterium-sacramentum que en su muerte y resurrección revela al Dios trinitario y lleva a cabo la obra de la justificación de todos los hombres, incluyendo así a todo el mundo en la salvación escatológica. Así, al considerar la Iglesia como cuerpo de Cristo que participa en la vida trinitaria y que, en el poder del Espíritu Santo, la representa y manifiesta de un modo histórico y terreno[79], se inserta a la comunidad eclesial en la dinámica del *mysterium* salvífico.

Partiendo de esta concepción de la Iglesia como manifestación histórica de la comunión trinitaria en la concreción de la *communio sanctorum,* se evita el peligro de una eclesiología dualista o de una iglesia platónica perfecta y desvinculada de una iglesia terrena imperfecta, que ha sido motivo de duras críticas a la eclesiología luterana.

Digamos que el concepto *mysterium,* lejos de considerarse exclusivamente desde su dimensión cristológico-soteriológico-escatológica, se abre a una dimensión trinitaria y eclesial en el ámbito de la economía salvífica[80].

Una segunda cuestión que destacamos de la reflexión de Jüngel es la intrínseca vinculación entre la doctrina de la justificación y la eclesiología, es decir, el papel que juega la Iglesia en el plan salvífico de Dios (*mysterion*) oculto y manifestado en Jesucristo con su muerte y resurrección, justificando a todos los hombres.

La pregunta clave sería: ¿Cómo se salva el hombre? Y la respuesta sería una negación de la pregunta: el hombre no se salva a sí mismo, sino que es salvado *solus Christus, sola gratia, sola Scriptura, sola fide.*

La participación pasiva del hombre en su salvación, como un dejarse confiadamente en Cristo (la fe), que justifica y transforma su

79 Cfr. «Credere in Ecclesiam», 182.

80 Jüngel, en su presentación del concepto *mysterion*, sigue a Bornkamm y Von Soden. Sería interesante tener en cuenta también el estudio de R. Penna, *Il 'mysterion' paolino: traiettoria e costituzione,* Brescia 1978, en el que, distinguiendo entre el dinamismo y la esencia del misterio, se enumera la dimensión económico-salvífica, cristológico-soteriológica, universal-cósmico-escatológica y eclesiológica del *mysterion* bíblico.

vida llevándole a actuar de una forma diversa, es lo que se refleja comunitariamente como Iglesia. Esta es la *Gemeinschaft der Glaubenden,* es decir, la comunidad de aquellos creyentes que han sido justificados por la fe y que, en Cristo, son insertados en la comunión de la Trinidad al tiempo que comienzan a vivir manifestándola al mundo, especialmente en la liturgia.

El debate sobre la sacramentalidad de la Iglesia se sitúa, por tanto, en el centro del cristianismo: la salvación y el modo en que esta se lleva a cabo, ¿es una obra exclusivamente de Dios o requiere la colaboración del hombre? O formulado de otra manera: ¿Qué papel juega la gracia y la libertad en la salvación?

Para Jüngel, la respuesta es clara: el hacer de la Iglesia no puede ser definido más que a partir de la pasividad soteriológica del recibir. Ella es *ecclesia audiens* de un Dios que habla y, solo porque escucha, es a la vez testigo y transmisora de aquello que ha oído, pero jamás se anuncia a sí misma.

Especificando que Jesucristo es el único sacramento y que la Iglesia representa (*darstellen*), es decir, da testimonio de Jesucristo, del que es signo ante el mundo, la dificultad para Jüngel vendría al considerar la instrumentalidad de la Iglesia según la comprensión católica de la sacramentalidad.

La Iglesia es signo, pero no causa la gracia. Su eficacia procede de la causa principal a la que está subordinada, siendo su causalidad instrumental. Pero, aún más, se trata de una instrumentalidad pasiva o una pasividad creativa, en la que el actuar de Dios viene correspondido por la fe, que se traduce en una vida desde la justificación[81].

Ante toda esta reflexión, una cuestión queda abierta: si la Iglesia es *sacramentum analogatum* del gran Sacramento Cristo *analogans*[82], y este ser sacramento de Cristo tiene su base en la misma encarnación del Verbo,

---

81 Cfr. A. Birmelé, *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques*, Paris 1986, 243-250; B. Sesboüé, *Para una teología ecuménica,* Salamanca 1999, 149-152.

82 Cfr. «¿Iglesia sacramento?», 116.

¿la forma de presentar la sacramentalidad de la Iglesia no podría ser reflejo de una dificultad en la comprensión de la misma encarnación de Cristo?

Sesboüé se refiere a esta cuestión como una ambigüedad de tipo soteriológico en la que se resaltaría la divinidad de Jesucristo en la obra de la salvación, sin que se explicite la aportación de la humanidad, cayendo en un mono-energismo salvífico.

En analogía con el dogma cristológico, se observa la no aportación de lo visible en la Iglesia como la no aportación del hombre-Jesús en la obra salvífica. De ahí la necesidad de retornar al criterio cristológico de Calcedonia y aplicarlo a la eclesiología[83].

3. La eclesiología en W. Pannenberg: la Iglesia signo sacramental del reino de Dios

Tres grandes etapas podemos distinguir en la configuración de la reflexión teológica de W. Pannenberg, nacido en 1926 en la entonces ciudad alemana —hoy polaca— de Stettin[84]: su niñez y adolescencia de "joven ateo" —como él mismo se denomina—, marcada por la experiencia dolorosa de la II Guerra Mundial y el primer contacto con la obra de Nietzsche[85];

---

83 Cfr. B. Sesboüé, *Para una teología ecuménica,* 162-163.

84 Una distinción que tomamos de J.A. Martínez Camino en la introducción al primer volumen de la edición española de la *Teología sistemática* (cfr. W. Pannenberg, *Teología sistemática,* vol. I, Madrid 1992, X-XVI). Tenemos en cuenta, además, para esta reseña biográfico-teológica: M. Fraijó, *El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg,* Madrid 1986, 17-49; B. Mondin, «Pannenberg, Wolfhart», en Id., *Dizionario dei Teologi,* Bologna 1992, 452-460; R. Gibellini, *La teología del s. XX,* Santander 1998, 287-295; E. Bueno, «Pannenberg, Wolfhart», en J. Bosch, *Diccionario de teólogos/as contemporáneos,* Burgos 2004, 739-742; W. Pannenberg, «An Intellectual Pilgrimage», *KuD* 54 (2008) 149-158; G. Accordini, *Wolfhart Pannenberg,* Madrid 2009.

85 En su artículo autobiográfico, en el octogésimo aniversario de su nacimiento, Pannenberg destaca de su adolescencia la lectura de la obra de Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* (1872), en la que encuentra una crítica a la espiritualidad pietista que le habían inculcado sus padres. Igualmente, explica su experiencia mística en forma de visión del 6 de enero de 1945, que supondría su

el período de formación universitaria en Humboldt (Berlín Este), Gotinga (1948), Basilea (1949) y Heidelberg (1951); y el período como profesor de teología, comenzando en Heidelberg (1955-1958), pasando después a la *Escuela Superior de Teología* de Wuppertal (1958) y a Maguncia (1962), donde enseñará teología sistemática hasta que, en 1968, ocupe la cátedra de la Facultad de Teología Evangélica de la Universidad de Múnich, en la que fue director del Instituto de Teología Fundamental y Ecumenismo hasta su jubilación. Este último período en Múnich viene compaginado con la tarea docente como profesor invitado en las universidades estadounidenses de Chicago, Claremont y Harvard, así como con el empeño ecuménico como miembro de la comisión *Fe y Constitución* del *Consejo Mundial de las Iglesias* desde 1975.

En toda esta peregrinación intelectual se va fraguando la teología de nuestro autor, siempre en diálogo y confrontación con las teorías filosóficas y teológicas de su tiempo, que bien serán asimiladas por Pannenberg en su reflexión, o bien criticadas como insuficientes.

En Gotinga, el encuentro con el filósofo N. Hartmann, representante de la idea del ateísmo de la libertad en su forma individual-existencialista[86], nuestro autor se plantea la cuestión de la relación entre la libertad del hombre y la libertad de Dios. Posteriormente, en Basilea, entra en contacto con K. Barth y K. Jaspers. El primero, desde la teología de la Palabra, le hace descubrir la centralidad teológica de la trascendencia de Dios y su Reino, así como la comprensión de la divinidad de Jesús a partir de la revelación;

despertar metafísico y el inicio de una búsqueda de la verdad que le ha acompañado toda su vida (cfr. W. PANNENBERG, «An Intellectual Pilgrimage», 149).

86 Cfr. W. KASPER, «La fe y la ciencia frente al ateísmo contemporáneo», en G. GIRARDI, ed., *El ateísmo contemporáneo,* vol. IV, Madrid 1973, 137-140. Con esta terminología del "ateísmo de la libertad" se refiere Pannenberg a las tesis de Feuerbach y de Nietzsche (cfr. W. PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática,* Salamanca 1976, 159-160)

el segundo, le incita a aceptar el desafío de justificar la validez universal de la revelación cristiana. Dos perspectivas que influirán en su concepción de la teología como una ciencia universal[87].

Será en Heidelberg donde se asienten las bases de la orientación teológica de W. Pannenberg y donde descubrirá la perspectiva desde la que realizar su reflexión: la revelación y la historia. La influencia de Hans von Campenhausen, historiador de la Iglesia, y del teólogo E. Troeltsch, junto con el biblista G. von Rad, fue decisiva para la configuración de la teología de Pannenberg, marcada ya para siempre por el intento de mostrar la revelación como historia[88]. De hecho, este fue el título de la obra programática del círculo de Heidelberg (*Heidelberger Kreis*) surgido en esta Universidad, círculo al que perteneció Pannenberg, y que ofrecería una nueva comprensión de la revelación bajo la influencia de Hegel y su filosofía de la historia universal: la revelación como "auto-revelación" y la revelación como historia[89].

Del período como estudiante en Heidelberg, hay que destacar también el contacto con la filosofía moderna a través del profesor K. Löwith, discípulo de Heidegger, y, finalmente, la influencia de E. Schlink,

---

87 Cfr. E. Bueno, «Pannenberg, Wolfhart», 743-745. Una idea que se refleja en su concepción de la revelación y su vinculación con la historia, que culmina con la publicación de su obra *Wissenschaftstheorie und Theologie* (1973), sobre el estatuto científico de la teología.

88 La aparición de Pannenberg en el mundo teológico se realiza en 1959 con un artículo sobre el acontecer salvífico y la historia en conexión con la línea del círculo de Heidelberg: W. Pannenberg, «Heilsgeschehen und Geschichte», *KuD* 5 (1959) 218-237; 259-288. Incluido posteriormente en *Grundfragen systematischer Theologie* (1967) (en castellano: W. Pannenberg, «Acontecer salvífico e historia», en Id., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976, 211-275).

89 Las actas de la convención teológica que el grupo celebró en 1960 fueron publicadas bajo el título de *Offenbarung als Geschichte* (1961), donde, en la idea de revelación (hasta entonces considerada como comunicación de verdades). se va a incluir la idea de autorrevelación indirecta e histórica de Dios a través de sus acciones, que adquiere su unidad y universalidad en Jesucristo (cfr. W. Pannenberg - R. Rendtorff, ed., *La revelación como historia,* Salamanca 1977, 11-27). Tal concepción de la revelación se verá reflejada en la constitución dogmática *Dei Verbum* del concilio Vaticano II (cfr. DV 2-6).

que le dirigió su tesis doctoral, en la que se introdujo de lleno en la escolástica con una obra que tiene por título *La doctrina de la predestinación de Duns Scotus en relación con la evolución de la teología escolástica* (1954). Siguiendo con la temática de la filosofía escolástica, en 1955 presenta su tesis de habilitación (*Habilitationsschrift*) como profesor de filosofía, *Analogía y revelación: una crítica de la historia del concepto de la analogía en el conocimiento de Dios*. Así se abre su etapa de profesor en Heidelberg, en la que redescubre a Hegel y el servicio que su filosofía puede prestar a la teología cuando comienza a preparar las clases[90]. Descubrimiento que, a su vez, será determinante en la aportación teológica del círculo de Heidelberg, al que ya hemos hecho referencia.

Teniendo presente este escueto panorama de la configuración teológica de W. Pannenberg, nos adentraremos en su concepción eclesiológica, donde se refleja —en mayor o menor grado— este sustrato teológico-filosófico.

Al analizar la eclesiología de Pannenberg, nos centraremos principalmente en el tercer volumen de su *Teología sistemática* (1993), en la que sitúa la Iglesia en el marco de la doctrina del Espíritu Santo y la escatología, sin descuidar otras obras de contenido específicamente eclesiológico: *Tesis sobre la teología de la Iglesia* (1970) y *Ética y eclesiología* (1977), entre otras.

3.1 La prolepsis: dinámica interna de la teología de Pannenberg

La estructura proléptica o de la anticipación de la consumación de la salvación final en la historia está a la base de la teología de Pannenberg[91].

---

90 Cfr. R. Gibellini, *Teologia e ragione. Itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg,* Brescia 1980, 288. A pesar de la relación que generalmente se establece entre el pensamiento de Hegel y Pannenberg, será el mismo Pannenberg el que, en una entrevista concedida en 1985, afirme que ha tomado más elementos de W. Dilthey que de Hegel, sobre todo los conceptos de sentido y significado (cfr. M. Fraijó, *El sentido de la historia*, 275-276).

91 Cfr. P. Clayton, «Anticipation and Theological Method», en C.E. Braaten – P. Clayton, ed., *The Theology of Wolfhart Pannenberg,* Minneapolis 1988, 128; M. Zeuch, «Zeichen des Reiches Gottes: Ekklesiologie und Sakramententheologie bei Wolfhart Pannenberg», *LuThK* 20 (1996) 177.

Es la dinámica interna que da coherencia y sostiene la estructura de su teología sistemática. La prolepsis es la clave hermenéutica desde la que estudiar su comprensión de Dios, de Cristo, de la revelación, del hombre, de la verdad, de los sacramentos y también de la eclesiología.

Con la publicación en 1959 de *Acontecer salvífico e historia (Heilsgeschehen und Geschichte)*, Pannenberg expone desde los inicios de su recorrido teológico la perspectiva que orientará su reflexión y método:

> La historia es el más complexivo horizonte de la teología cristiana. Todas las cuestiones y respuestas teológicas solo tienen su sentido dentro del marco de la historia que sostiene Dios con la humanidad y, a través de ella, con su creación entera; historia encaminada a un futuro, oculto aún para el mundo pero manifestado ya en Jesucristo[92].

No se trata, por tanto, de un discurso de la periferia de la fe, sino que apunta a su misma raíz: la idea de la revelación. Por esto mismo, supondrá remover y replantear la doctrina de Dios, la cristología, la antropología, la eclesiología... El esfuerzo de Pannenberg consistirá, siguiendo a F. Ferraio, en insertar la revelación bíblica en el cuadro epistemológico, histórico-filosófico y antropológico de la modernidad para garantizar la pretensión de verdad de la fe cristiana[93]. El uso de estas nuevas categorías supondrá la confrontación con la teología protestante del momento, especialmente la de Barth y Bultmann[94].

---

92 W. Pannenberg, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática,* 211.

93 Cfr. F. Ferraio, «L'ecclesiologia in Pannenberg», *Protest.* 50 (1995) 140.

94 La propuesta de Pannenberg supone una superación de la teología de la Palabra (*Wort-Gottes-Theologie*) desarrollada por Barth en *Kirchliche Dogmatik,* así como de la concepción antropológico-existencial de la revelación, cuyo exponente máximo fue Bultmann. El primero – según nuestro autor –, al excluir la teología del ámbito de la ciencia y de la razón, corría el riesgo del subjetivismo teológico y la positividad suprahistórica de la revelación (cfr. W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología,* Madrid 1981, 273-284). El riesgo de la postura de Bultmann era justo el opuesto: la reducción de la revelación a una clarificación de la existencia humana, haciendo del discurso sobre Dios un discurso sobre el hombre y atrapando la teología en los límites de la razón. Pannenberg, por su

Revelación e historia aparecen indisolublemente unidas en Pannenberg. Pero esta revelación no ha de entenderse como la comunicación de verdades sobrenaturales, sino como la automanifestación o autorrevelación de Dios en la historia a través de sus obras, en los acontecimientos; lo que hace que la revelación adquiera un carácter universal[95]. Así se muestra en la historia de Israel, que descubre quién es Dios a través de su actuación en medio del pueblo, de una forma indirecta[96], pues el ser de Dios y su revelación total está relacionada con el final de la historia[97], cuando desde el conjunto de la actuación-manifestación histórica de Dios se pueda superar la provisionalidad y la particularidad del acontecimiento concreto[98].

---

parte, no opondrá la experiencia humana a la revelación del Dios trascendente: Dios es respuesta a la pregunta existencial del hombre, pero esta respuesta solo queda desvelada en la revelación escatológica del Dios trascendente (cfr. W. PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, 173-180; E. BUENO, «Pannenberg, Wolfhart», 739-743).

95 La tesis tercera de su artículo «Tesis dogmáticas sobre la doctrina de la revelación» se refiere a la no oposición entre la automanifestación histórica de Dios y la razón, que da un carácter universal a la revelación. Con estas palabras lo explicará Pannenberg: «Estamos acostumbrados a comprender la revelación como un proceso que no podemos percibir con ojos naturales, como un fenómeno que solo podemos conocer por una comunicación secreta. Pero la revelación del Dios bíblico, su revelarse en la acción, no es ningún acontecimiento secreto y misterioso» (W. PANNENBERG – R. RENDTORFF, ed., *La revelación como historia*, 127). Aunque él mismo matizará: «El que el conocimiento de la revelación no sea sobrenatural no significa que el hombre no encuentre aquí otra cosa que lo que ya sabe también gracias a su razón. En esta dirección habría que decir que nadie llega al conocimiento de Dios por su propia fuerza y razón» (W. PANNENBERG – R. RENDTORFF, ed., *La revelación como historia*, 128)

96 La primera de las tesis así lo expone: «Según los testimonios bíblicos, la autorevelación de Dios no se ha realizado de una forma directa, algo así como en la forma de una teofanía, sino indirectamente, a través de las obras de Dios en la historia» (W. PANNENBERG – R. RENDTORFF, ed., *La revelación como historia*, 117).

97 Es el objeto de la segunda tesis: «La conexión de la revelación con el final de la historia está estrechamente relacionada con su carácter indirecto (...). El revelarse de Dios es la determinación final de los acontecimientos históricos. Solo cuando ellos hayan acontecido, puede ser conocida en ellos la divinidad de Dios. De este modo queda fundamentado el lugar de la revelación como fin de la correspondiente acción histórica en su carácter indirecto» (W. PANNENBERG – R. RENDTORFF, ed., *La revelación como historia*, 123).

98 La cuarta tesis, en efecto, explicará: «La automanifestación de Yahvé a través de sus obras, por mucho que fuera considerada tantas veces como definitiva,

La idea de la revelación como historia de Pannenberg supera, por tanto, la visión de la historia de Hegel. Según nuestro autor, la visión hegeliana de la historia entra en conflicto con la comprensión bíblica de la verdad al cerrar la historia al futuro escatológico y excluir la verdad futura que se realiza en el presente eterno[99].

La peculiaridad del acontecimiento Cristo supera definitivamente la limitación de la comprensión hegeliana de la historia. En la resurrección de Jesús se ha anticipado el fin de la historia, ha acontecido la revelación definitiva de Dios, pero, lejos de eliminar la futuricidad del fin, hace que la historia permanezca abierta al futuro: «implica la presencia del *éschaton* que se da en Jesucristo y que, sin embargo, está todavía por delante»[100]. Es lo que el mismo Pannenberg denominará como el carácter proléptico del acontecimiento Cristo, que resulta fundamental en el conjunto de su teología, tal y como se constata en su obra eminentemente cristológica, Fundamentos de cristología (1964) [101].

---

siempre mantuvo en Israel un carácter provisorio. Fue continuamente superada por nuevos acontecimientos, nuevos hechos históricos, en los cuales Yahvé se mostraba de formas nuevas. Solo el fin de todo acontecer, así lo vimos, puede traer la autorevelación definitiva de Yahvé, la plenitud de su revelación» (W. PANNENBERG – R. RENDTORFF, ed., *La revelación como historia*, 133).

99 En su artículo «¿Qué es la verdad?», Pannenberg, basándose en la *Lógica* de Hegel, afirma la contradicción en la que cae el autor al proponer la verdad como totalidad que se da al final de la historia. Por el mismo carácter dialéctico de la misma, el avance hacia la síntesis final supone un retroceder hacia el fundamento, lo originario y lo verdadero. La verdad presente, que implica la superación de la contradicción de la antítesis, supone la unidad del pasado conocido y del futuro, en cuanto que la verdad es única y total. De esta forma, Hegel, al defender la unidad de la historia, no tomaba en serio la contingencia del acontecer y se cerraba al futuro de la historia (cfr. W. PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, 71-73)

100 W. PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, 219.

101 Ya en su artículo «¿Qué es la verdad?» (cfr. W. PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, 74-75) exponía que la insuperabilidad del acontecimiento de Cristo se basa en el carácter proléptico de su destino: su resurrección. En ella ha acontecido ya anticipadamente nuestro propio destino: la resurrección de los muertos, que aún hemos de esperar. En esta prolepsis se funda nuestra esperanza y nuestra apertura al futuro. De esta forma, el acontecimiento Cristo no queda relativizado como algo provisorio, ni puede ser considerado como

Desde este enclave cristológico-escatológico centrado en la resurrección como hecho histórico —de suma importancia para Pannenberg—, se ha de comprender e interpretar la historia, la realidad y toda la teología, incluyendo la eclesiología[102].

En síntesis, la resurrección de Jesús confirma su actuación prepascual (el Jesús histórico) y afirma su identidad divina, revelando, así, al Dios trinitario. Con ella da comienzo la nueva creación, por ser anticipación (prolepsis) del futuro de la humanidad: la resurrección universal de los muertos, es decir, la salvación a la que todos los hombres están llamados.

---

algo concluso en el pasado que cierra la historia al futuro. M. Fraijó expone en su obra cómo Pannenberg se basa, al tiempo que supera, tanto a Heidegger como a Dilthey. De Dilthey tomará la idea de que solo el final de la historia, en cuanto totalidad, da significado a los acontecimientos particulares, aunque negará la relativización de los acontecimientos y afirmaciones históricas. Y de Heidegger tomará el concepto de anticipación del futuro, que él considera que es la muerte, aunque Pannenberg negará que con la muerte se anticipe la totalidad del ser, sino más bien el carácter fragmentario de la vida y la ruptura (cfr. M. FRAIJÓ, *El sentido de la historia*, 129-132). En su obra *Fundamentos de cristología* (orig. alemán: *Gründzuge der Christologie*, Gütersloh 1964), nuestro autor subordina a la categoría de prolepsis, tanto la concepción de Tillich de Cristo como centro de la historia humana como la de Cristo como centro de la historia de la salvación, acuñada por Cullmann (cfr. W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología,* Salamanca 1973, 482-483). Sin esta idea de la prolepsis o anticipación no habría sido posible el nuevo concepto de la revelación que ofrece Pannenberg.

102 Pannenberg, tomando como punto de partida la historia de Jesús (una cristología "del bajo"), fundamenta la soteriología, recuperando la íntima conexión cristología-soteriología o Jesús histórico-Cristo de la fe desde la centralidad de la resurrección como hecho histórico (cfr. W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología,* 110-132). Así, hacía frente a la reducción de la cristología a soteriología propiciada por los planteamientos teológicos de Schleiermacher, Bultmann o Tillich, que tomaban como punto de partida el *kérygma* de la Iglesia en perjuicio de la realidad objetiva de Jesús (cfr. W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología,* 60-63). Una profundización en la cristología de Pannenberg la encontramos en R. BLÁZQUEZ, *La resurrección en la cristología de Wolfhart Pannenberg,* Vitoria 1976, especialmente en el capítulo segundo, en el que se refiere a la resurrección como fundamento ontológico de la cristología (cfr. p. 141-203). La importancia concedida a la resurrección de Jesús para la totalidad de la teología y los problemas respecto a su historicidad fueron los motivos de la disolución del círculo de Heidelberg (cfr. R. GIBELLINI, «Intervista teologica», en Id. *Teologia e ragione,* Brescia 1980, 290).

Al anticiparse en la resurrección el destino de la humanidad, Jesucristo se convierte en la revelación, cumplimiento y realización de la esencia humana. Él es el auténtico hombre en quien se fundamenta el sentido de la globalidad del ser hombre, abierto al mundo (*Weltoffenheit*) y abierto a Dios (*Gottoffenheit*), y llamado a la comunión plena con el Dios trinitario, que da plenitud a su propia *natura*[103]. Revelación de Dios y revelación del hombre van unidas inseparablemente en Pannenberg.

La concepción del hombre pannenberiana es la de un ser referido a Dios, que es la base de su antropología teológica[104], sin olvidar que este hombre es, por su propia naturaleza, un ser histórico y concreto[105], pues es en la historia donde experimenta ya la salvación futura.

El hombre, por tanto, puede gozar ya de la plena comunión con Dios que tendrá lugar en el futuro del Reino escatológico y que da sentido a su vida en la medida en que acoge el anuncio del reino de Dios por la fe. Con estas palabras lo expone Pannenberg:

> Dado que la salvación consiste en el cumplimiento de la determinación específica del hombre, en la plenitud de la apertura a Dios, por esto ya es algo actual para aquellos que anhelan la proximidad de Dios predicada por Jesús. Por esto es algo que corresponde a aquellos que oyen y aceptan el mensaje de Jesús sobre el próximo reino de Dios[106].

---

103 Su obra *¿Qué es el hombre?* (1962), reeditada en 1995, comienza con un primer capítulo dedicado a esta apertura del hombre al mundo y Dios: «Weltoffenheit und Gottoffenheit» (cfr. *Was ist der Mensch? Die Antropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie,* Göttingen 1962*,* 5-12).

104 Cfr. W. Pannenberg, *Teología sistemática* II, Madrid 1996, 330.

105 A esta cuestión está dedicado el último capítulo de *¿Qué es el hombre?,* titulado «El hombre como historia» (*Was ist der Mensch?,* 95-103), en el que se expone que Dios se revela en la historia y ahí le muestra al hombre la particularidad e individualidad del destino de su vida.

106 W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología,* 283.

Por la fe, el hombre no solo entra en comunión con Jesucristo y, a través de él, con la Trinidad, sino también con todos los creyentes, anticipando la comunión escatológica del reino de Dios en la Iglesia.

Como hemos podido observar en esta breve introducción a su teología, el carácter proléptico de la revelación, cuyo acontecimiento culminante es la resurrección de Jesucristo, atraviesa toda su reflexión vinculando estrechamente cristología, antropología, escatología y eclesiología.

3.2 La eclesiología: entre la resurrección y el éschaton

Si el reino de Dios y la soberanía real de Cristo es el fin escatológico de la humanidad, que ya se ha anticipado en el acontecimiento de la resurrección de Jesús, cabría preguntarse con Pannenberg:

> ¿En qué relación se encuentra la Iglesia con la soberanía real de Jesús?, ¿esperan únicamente los cristianos su participación futura en la soberanía de Cristo cuando se manifieste con su retorno de este mundo?, ¿o es que el reino de Cristo ya es ahora una realidad en la predicación de la Iglesia acerca de la realeza de Jesús en la confesión que de ella hacen los cristianos?[107]

Ya en *Fundamentos de cristología* (1964), Pannenberg enmarcaba la eclesiología en la estructura proléptica de la revelación y, por tanto, en relación con la cristología y el futuro escatológico del reino de Dios:

> En resumen puede decirse que el Señor ensalzado gobierna ya ahora en su iglesia (como también en el mundo) y que es reconocido por los cristianos (a diferencia del mundo) como su soberano. La plena participación de los cristianos en el reino de Cristo, sin embargo, pertenece todavía al futuro. (...) Los hombres se incardinan en el reino del Hijo

107 W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología,* 460.

en cuanto se unen con Jesús por medio de la predicación que despierta la fe, por medio del bautismo y de la eucaristía, asemejándose así a la imagen del hijo de Dios y siendo asumidos al mismo tiempo en la relación filial de Jesús con el Padre[108].

Desde estas claves, proyecta su futura reflexión eclesiológica, que tendrá en cuenta: la relación de la Iglesia con el reino de Dios, la actualidad de la salvación en la comunión de la Iglesia en cuanto anticipación de la realidad futura del reino, los medios por los que los hombres participan en la realidad del reino y cómo esta participación anticipa ya la comunión definitiva con Dios, revelando, al mismo tiempo, el propio ser del hombre, no solo a nivel individual sino también social. Todo ello sin perder de vista su vinculación con la historia, pues —en palabras del autor— «desde el momento en que la realidad escatológica se ha iniciado ya en la manifestación histórica de Jesús, la Iglesia ha de esperar siempre la revelación de su futuro a partir de su origen histórico»[109].

Será esta misma línea la que continúe profundizando en *Tesis sobre teología de la Iglesia* (1970)[110]. Las 149 tesis que componen la obra, profundizadas y ampliadas posteriormente en el tercer volumen de su *Teología sistemática* (1993), se dividen en dos secciones:

La primera, "Reino de Dios e Iglesia", expone la relación existente entre la Iglesia y el reino de Dios, situando la Iglesia en el horizonte del Reino y evitando así el peligro de considerar la Iglesia como una mera institución[111], o bien de identificarla con el reino de Cristo[112]. El fin de la Iglesia es el reino de Dios, pero este se extiende

---

108 W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología,* 461.

109 W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología,* 463.

110 Cfr. W. Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche,* München 1970.

111 Cfr. W. Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche,* 9.

112 El capítulo tercero (*Iglesia y comunidad*) de esta sección muestra la relación entre la Iglesia y el bien común, exponiendo cómo la Iglesia ha pasado de la identificación augustiniana con el Reino a una distinción entre Iglesia y el orden político gracias a la teoría luterana de los dos reinos, hasta concluir con la tesis 30, en la que Pannenberg

más allá de sus fronteras abarcando a toda la sociedad, en la que ella es comunidad escatológica (*escatologische Gemeinde*) y presencia anticipadora del destino de la humanidad (*die vorwegnehmende Präsenz der menschlichen Bestimmung*), así expuesto en la segunda tesis[113].

La segunda sección, "Iglesia como comunidad mesiánica", comienza por fundamentar la Iglesia en la comunión con Cristo, en cuanto que ella es comunión de los creyentes y comunión con Cristo *(Gemeinschaft der Glaubenden und Christusgemeinschaft),* siguiendo la definición de CA VII. Esta comunión del individuo con Cristo —según la tesis 37— está mediada por la Iglesia[114], sin excluir la inmediatez (*Unmittelbarkeit*) de la fe - expuesta en la tesis 68[115]—, y es llevada a cabo por obra del Espíritu Santo, que provoca la fe de la persona en el mensaje de Cristo, lo que hace que la Iglesia pueda describirse en la tesis 44 como la comunidad del Espíritu caracterizada por la esperanza y el amor[116]. Se observa, por tanto, en Pannenberg, el deseo de vincular la eclesiología no solo con la cristología, sino también con la pneumatología.

La comunión con Cristo obrada por el Espíritu se realiza a través de las mediaciones de la gracia (*die Gnadenmittel*): la predicación (*Verkündigung*) y la liturgia (*Gottesdienst*), que simboliza la presencia del cumplimiento escatológico —según la tesis 74[117]—, especialmente en la celebración de la cena del Señor (*Herrenmahl*), que es anticipación del banquete mesiánico en el reino de Dios (tesis 77)[118], y el bautismo (*Taufe*), que anticipa el paso definitivo de la persona a la vida en comunión con Cristo (tesis 91)[119].

---

explica el papel de la Iglesia en una sociedad democrática, a la que realiza una contribución específicamente religiosa (cfr. W. Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche,* 20).

113 Cfr. W. Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche*, 9.

114 Cfr. W. Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche*, 22.

115 Cfr. W. Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche*, 32.

116 Cfr. W. Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche*, 24.

117 Cfr. W. Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche,* 34.

118 Cfr. W. Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche*, 34.

119 Cfr. W. Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche*, 37.

Esta segunda sección finaliza haciendo referencia al ministerio del anuncio del Evangelio (*Ämtlehre*) y su función al servicio de la unidad de la Iglesia, así como a la responsabilidad de la Iglesia en la sociedad, dentro de la cual ella es símbolo de la nueva humanidad que alcanzará su plenitud en el reino de Dios, de donde brota la necesidad del ecumenismo, como unidad representativa de la futura unidad de la humanidad[120].

De esta forma concluye Pannenberg sus tesis sobre la teología de la Iglesia, aunque el mismo autor expone en la introducción que falta una tercera sección que trataría sobre la Iglesia y su historia. Hubiera logrado así establecer la unidad entre el aspecto sistemático e histórico de la Iglesia, en coherencia con la impostación teológica de nuestro autor.

Por último, Pannenberg tratará la cuestión ecuménica, que ya había apuntado en las últimas tesis de su curso sobre la teología de la Iglesia en su obra *Ética y eclesiología* (1977)[121]. Aquí presenta la Iglesia en su relación con la sociedad y el estado[122] —como ya había hecho en las tesis— y se ocupa de la temática del diálogo ecuménico desde el horizonte del futuro reino de Dios, no como una cuestión que afecta solo al cristianismo, sino a toda la sociedad, pues el futuro de la Iglesia y el futuro de la humanidad es común: «El diálogo ecuménico es el punto donde el destino escatológico y el futuro de la persona coinciden con las tendencias evolutivas de la humanidad hacia una creciente unidad»[123].

---

120 Cfr. Tesis 103-132, 147-148 (cfr. W. Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche,* 40-56).

121 Cfr. W. Pannenberg, *Ética y eclesiología,* Salamanca 1985 (orig. alemán: *Ethik und Ekklesiologie,* Göttingen 1977).

122 Lo hace especialmente en el capítulo segundo, "Fe cristiana y sociedad", donde expone la contribución de la fe cristiana a la sociedad democrática, como aquella que ha de recordar a la democracia sus orígenes cristianos, además de velar para que la democracia respete los valores fundamentales de la libertad y la igualdad y evitar la disolución del estado democrático cuando este no respeta el pluralismo (cfr. W. Pannenberg, *Ética y eclesiología,* 53-54).

123 W. Pannenberg, *Ética y eclesiología,* 112.

Desde esta perspectiva, «la comunidad cristiana representa en su convivencia ya ahora la soberanía de Dios, que es el futuro del mundo, el futuro de toda la humanidad»[124]. Ella es, pues, signo e instrumento de la comunión futura de todos los hombres con Dios y, en esto, se juega la Iglesia su credibilidad ante la sociedad y el mundo[125].

Con este recorrido que hemos realizado, siguiendo la evolución de la reflexión teológica de W. Pannenberg, hemos pretendido enmarcar la eclesiología en el conjunto de su teología. Como hemos visto, la cuestión eclesiológica va emergiendo poco a poco desde su visión de la revelación y la historia, así como la cristología y la antropología, para quedar profundamente insertada en la pneumatología con perspectiva escatológica.

No deja de resultar llamativo que la teología de nuestro autor, que comienza con la propuesta de la revelación como historia, desemboque en la eclesiología. Este es, de hecho, el tema central del tercer volumen de la *Teología sistemática.*

3.3 La eclesiología en el conjunto de la Teología sistemática

El tercer volumen de la *Teología sistemática* (1993)[126] se centra en la cuestión de la Iglesia, situándola en el marco de la doctrina del Espíritu Santo como don escatológico. Este es el colofón de la *Sistemática,* que comenzaba con la pregunta por la verdad de la doctrina cristiana en un primer volumen publicado en 1988, en el que abordaba la noción de la revelación y del Dios trinitario[127]. A este le seguiría un

---

124 W. PANNENBERG, *Ética y eclesiología,* 119.

125 Cfr. W. PANNENBERG, *Ética y eclesiología*, 248-249.

126 W. PANNENBERG, *Teología sistemática,* III, Madrid 2007 (orig. alemán: *Systematische Theologie,* Bd. 3, Göttingen 1993). Nos serviremos de la paginación de la edición alemana, que ha sido tenida en cuenta en la traducción castellana. Y, para referirnos a la obra, abreviaremos como TS III.

127 Cfr. W. PANNENBERG, *Teología sistemática,* I, Madrid 1992, 11-12. Pannenberg opta por integrar los denominados *preambula fidei* en la dogmática con el deseo de exponer el contenido de la doctrina cristiana unido a la cuestión de su verdad y de su

segundo volumen publicado en 1991 sobre la doctrina de la creación, la antropología y la cristología.

En el conjunto de la *Sistemática,* la eclesiología se vincula a esta pregunta por la verdad de la revelación del Dios trinitario en la historia, cuyo centro es Jesucristo, que inaugura el destino y el futuro de la humanidad en la realidad escatológica del reino de Dios.

Esta comprensión resulta fundamental para la visión eclesiológica de Pannenberg, pues el tercer volumen de la *Teología sistemática* intenta responder a cómo se sitúa y cuál es el papel de la Iglesia en la revelación como historia, especialmente en el período que va desde el acontecimiento de la resurrección hasta la futura y definitiva recapitulación de todas las cosas en Cristo.

Será este uno de los aspectos más significativos de la eclesiología de Pannenberg, pues en este contexto definirá la Iglesia como signo del reino de Dios. Un concepto de gran importancia para centrar la noción sacramental de la Iglesia que ofrece nuestro autor.

Por tratarse de una obra de madurez, en ella aparecerán reflejadas las distintas cuestiones eclesiológicas que Pannenberg ha ido apuntando y ha dejado abiertas a una posterior reflexión. Como si de un compendio se tratara, el autor recoge en esta obra el legado eclesiológico de *Fundamentos de cristología* (1964), *Tesis sobre teología de la Iglesia* (1974) y *Ética y eclesiología* (1977), obras a las que ya hemos hecho referencia. Todo ello vinculado al conjunto del edificio de su teología, en el que se inserta la eclesiología y en el que adquiere sentido.

A la luz de estos presupuestos, examinamos la estructura del tercer volumen de la *Sistemática,* desde la que Pannenberg intenta dar respuesta a sus preocupaciones eclesiológicas esenciales.

---

sentido (cfr. TS I, 58-72). Por ello, S. Madrigal concebirá la eclesiología de Pannenberg como una respuesta y aportación por parte de la Iglesia a esta pregunta: «La doctrina de la Iglesia asume la difícil tarea de determinar la aportación de la Iglesia a la pregunta por la "verdad" del mensaje cristiano» (cfr. S. MADRIGAL, «La Iglesia en la *Teología sistemática* de W. Pannenberg» [I], *EE* 75 [2000] 185).

3.3.1 Teología sistemática III (1993): la estructura de una eclesiología

Una amplia panorámica de la eclesiología de Pannenberg emerge de la misma estructura de la obra, tal y como exponemos[128].

El primer capítulo (capítulo XII, en referencia al conjunto de la obra), titulado "Efusión del Espíritu Santo, reino de Dios e Iglesia", enmarca la eclesiología en el armazón de la dogmática en referencia a la doctrina del Espíritu Santo y al reino de Dios. Es decir, entre Pentecostes, como efusión del don escatológico del Espíritu que constituye la Iglesia, y la consumación del reinado de Dios. En este intervalo, la Iglesia, comunidad escatológica, es signo precursor en la sociedad y en el mundo de la comunión futura de los hombres en el reino de Dios.

En este horizonte de la consumación escatológica del Reino se sitúa tanto la Iglesia como el orden político. La relación entre ambos se explica de forma análoga con la relación existente entre la Ley y el Evangelio, de la que trata el último apartado del capítulo[129].

Con este primer capítulo, Pannenberg ha ofrecido el horizonte de comprensión de la Iglesia como *congregatio fidelium,* tema del segundo capítulo (capítulo XIII en el conjunto de la obra: "La comunidad mesiánica y el individuo"), en el que se centra en la estructura interna de la Iglesia, basada en la comunión personal y comunitaria de los creyentes en Jesucristo mediada por el Evangelio y los sacramentos.

---

128 Notaremos la influencia de la estructura de *Tesis sobre teología de la Iglesia,* especialmente en el primer y segundo capítulo, que se corresponden respectivamente con la primera y segunda sección.

129 Se refiere en estas páginas a la provisionalidad del ordenamiento jurídico del Estado en la perspectiva de la comunidad de los hombres en el reino de Dios, que no precisa ni de leyes ni de poder estatal, al igual que para los cristianos la autoridad de la Ley quedó relevada por el Evangelio, tal y como lo expone san Pablo (cfr. Gal 3, 13). Pero, en la medida en que el cristiano es ciudadano de este mundo, está también sometido a sus leyes, sin olvidar que ya en este mundo está presente la realidad del reino de Dios – aún no consumado –, que irrumpió en la historia con Jesucristo y de la que es signo la Iglesia (cfr. TS III, 72-113).

La eclesiología se fundamenta sobre el concepto de cuerpo de Cristo, aunque siempre en referencia al reino de Dios. La descripción de la Iglesia como cuerpo de Cristo es expresión de la *communio sanctorum* que se realiza en la celebración de la cena, donde acontece de forma sublime la comunión de los creyentes individuales con el Señor presente en la Palabra y el Sacramento y la comunidad de los creyentes entre sí[130].

Es el Espíritu Santo el que reúne a los creyentes en la comunidad del cuerpo de Cristo y constituye la Iglesia, y este mismo Espíritu es el que actúa la inmediatez de la relación del individuo con Jesucristo, que lo hace vivir en la fe, la esperanza y el amor, como una persona justificada que participa de la filiación divina.

Pannenberg da prioridad al aspecto comunitario y a la mediación de la Iglesia sobre la inmediatez de la comunión del creyente con Cristo, pues «solo a título de miembro de la comunidad del Mesías tiene parte el cristiano individual en el cuerpo de Cristo y, por tanto, en Jesucristo mismo»[131].

La comunión con Cristo y de los creyentes entre sí se realiza como signo en el bautismo y en el banquete del Señor, que expresan anticipadamente la participación de los creyentes en la salvación cuya consumación será realizada en el futuro del reino de Dios[132]. En este contexto,

---

130 Con la definición de la Iglesia como comunidad de creyentes, Pannenberg se está refiriendo al artículo VII de la *Confessio Augustana*. Como ya se ha dicho, Lutero había tomado el término *congregatio sanctorum* del *sanctorum communio* del Símbolo Apostólico y la traducción alemana había sustituido santa por creyente (*Versammlung aller Glaubigen*). Y CA VIII se referirá a la Iglesia como *congregatio sanctorum et vere credentium*. Pannenberg interpretará *sanctorum* tanto en sentido personal (comunidad de creyentes o cristianos) como en referencia a la participación de la Iglesia en "lo santo", es decir, tener parte en Jesucristo presente por la Palabra y el Sacramento, de modo especial en la eucaristía (cfr. TS III, 117-121).

131 TS III, 265.

132 Cfr. TS III, 272-273, donde se expone el bautismo como acción signitiva, en la que el creyente experimenta anticipadamente el futuro de su morir con Cristo y, al mismo tiempo, la resurrección actuando ya en su propia vida gracias al Espíritu. Igualmente, la celebración del banquete del Señor fundamenta el ser de la Iglesia en cuanto que es signo de la consumación escatológica de la comunión en el reino de Dios

el autor aborda la cuestión del concepto sacramento en su noción bíblica de *mysterion*[133].

Si el bautismo y el banquete del Señor son signos de la presencia salvífica de Cristo en la vida de la Iglesia y es en la liturgia donde se manifiesta el ser de la Iglesia como comunión de creyentes, los ministerios eclesiales se configuran en el ámbito litúrgico: «la forma organizativa de la vida de la Iglesia tiene que estar al servicio de esta presencia signitiva del misterio salvífico de Cristo»[134]. Por ello, el oficio de gobernar es un servicio a la unidad de toda la Iglesia[135].

Tanto el capítulo III como el IV se refieren más explícitamente a la cuestión escatológica desde diversos ámbitos. Uno, considerando la doctrina de la elección en la historia y, otro, analizando directamente los contenidos y temas de la doctrina escatológica, aunque nunca al margen de la eclesiología, tal y como cabe esperar en la concepción de la Iglesia de Pannenberg.

El capítulo III (capítulo XIV en el conjunto de la *Sistemática*: "Elección e historia") supera la tradicional doctrina de la predestinación ponderando su referencia comunitaria, histórica y escatológica, de la que había prescindido. Y, por ello, profundiza en el concepto de pueblo de Dios, elegido como comunidad escatológica, anticipación-signo-paradigma en la historia, que hace presente prolépticamente lo que será en el futuro de Dios la consumación del destino de la humanidad y de la creación entera[136].

Con el último capítulo, "La consumación de la creación en el reino de Dios", Pannenberg emplaza la escatología como el punto de enfoque que determina la perspectiva de la totalidad de la doctrina cristiana.

La existencia de la Iglesia está inserta en una tensión escatológica, que no supone una huida del presente, pues, precisamente, por la

(cfr. TS III, 322-325).

133 Cfr. TS III, 370-382.

134 TS III, 404.

135 Cfr. TS III, 441-469.

136 Cfr. TS III, 495-496. El concepto de pueblo de Dios explicita, por tanto, la esencia de la Iglesia como cuerpo de Cristo en su dinámica histórico-salvífica.

irrupción efectiva del futuro del Reino en la revelación de Dios en Jesucristo, queda determinado el presente histórico. Y será el Espíritu el que actúe la futura consumación en la historia "uniéndose así esencialmente la pneumatología y la escatología", ya que a través de él los hombres entran en comunión con Jesucristo suscitando la confesión de fe y haciendo que el futuro escatológico se haga ya presente en el corazón de los creyentes[137].

De este modo, concluye Pannenberg la estructura de su concepción de la Iglesia como comunidad escatológica abierta al futuro del reino de Dios que actúa en el presente histórico y que, como cuerpo de Cristo, se sabe elegida y enviada como pueblo de Dios para dar testimonio de la salvación a todos los hombres mientras espera su destino definitivo en la consumación de la creación.

3.3.2 Elementos y perspectivas configurantes de la eclesiología

Al introducir la estructura del tercer volumen de la *Sistemática*, ya se pueden intuir categorías y opciones metodológicas desde las que Pannenberg configura su visión eclesiológica. Estas nos ofrecerán una panorámica sintética de la eclesiología pannenberiana y nos introducirán en la cuestión principal de nuestro estudio: la sacramentalidad de la Iglesia.

a) El reino de Dios define la natura de la Iglesia

Como consecuencia de la trayectoria teológica de Pannenberg, la categoría prolepsis unificará y fundamentará la eclesiología, delimitando el ser de la Iglesia desde la clave de una ontología escatológica[138], que lleva a definir la esencia de lo temporal e histórico— tam-

137 Cfr. TS III, 494-596.

138 Cfr. M. Zeuch, «Zeichen des Reiches Gottes», 178, donde se recoge este concepto basándose en M.E. Brinkmann, «De plaats van de Kerk in W. Pannenbergs Theologie», *Nederlands Theol. Tijdschrift* 1 (1978) 31-41. S. Noceti, en su disertación al doctorado, *La Chiesa segno del Regno. L'ecclesiologia di Wolfhart Pannenberg,* Firenze

bién de la Iglesia —no desde su origen, sino desde su destino, que revela su verdadera *natura*[139]. Y este destino es el reino de Dios, desde el que se define la Iglesia. De modo que «la doctrina sobre la Iglesia no comienza con la Iglesia, sino con el reino de Dios»[140], que es el fundamento constitutivo de su existencia histórica.

Al considerar la Iglesia desde la dinámica escatológica del Reino, Pannenberg hace confluir en ella, como sujeto histórico, la doctrina trinitaria, la pneumatología, la cristología, la antropología y la escatología. Y, desde estos presupuestos, la define teniendo en cuenta la prioridad ontológica de su futuro y la estructura proléptica de su realidad. Desglosamos las consecuencias de este planteamiento:

La Iglesia en el marco de la historia de la salvación

La prioridad dada a la noción de reino de Dios para la descripción de la Iglesia permite su inserción en el marco referencial de la historia de la salvación. Pannenberg ha tenido en cuenta, para ello, los planteamientos de la escuela católica de Tubinga —que en el s. XIX introdujo la importancia del Reino en la definición de la Iglesia—, así como la *Dogmática católica* III (1958) de Schmaus y la obra colectiva *Mysterium Salutis* IV/1-2 (1972,1973), en las que se sitúa la Iglesia en la economía de la salvación con anterioridad a la doctrina de la gracia y a la apropiación individual de la salvación, tal y como se planteaba en la teología protestante y católico-escolástica.

2005, resaltando el carácter histórico, se referirá a esta como una ontología histórico-escatológica (cfr. p. 8).

139 El siguiente texto esclarece qué se quiere expresar con la ontología escatológica: «Y es que el futuro de Dios es el origen creador de todas las cosas en la contingencia de su existencia y, a la vez, el último horizonte para el significado definitivo y, así, para la esencia de todas las cosas y acontecimientos. En el camino de su historia en el tiempo, las cosas y los hombres existen solo por anticipación de lo que serán a la luz de su último futuro, el adviento de Dios» (TS III, 573).

140 W. Pannenberg, *Teología y reino de Dios,* Salamanca 1974, 49.

El Reino de Dios, suma de la esperanza cristiana

La orientación de la creación y de toda la historia de la salvación es el reino de Dios. Este es el concepto central de la escatología, según nuestro autor, que se basa en el contenido de la misma predicación de Jesús. Por eso, Pannenberg se sorprende de que la noción del Reino no haya ocupado un papel más relevante en la historia de la doctrina escatológica[141].

El futuro escatológico, es decir, el reino de Dios, no es una realidad de los últimos tiempos, sino una realidad ya presente en la historia, que ha irrumpido en ella en Jesucristo. De modo que se puede afirmar que «la escatología no tiene solo que ver con el futuro —aún pendiente— de la consumación, sino que está ya actuando, por el Espíritu, en el presente de los hombres»[142].

La actualización del Reino en la historia tiene una fundamentación eminentemente cristológica, pues la resurrección de Jesús es la prolepsis de la consumación escatológica al final de los tiempos, siendo, al mismo tiempo, obra del Espíritu Santo, por el que el futuro escatológico se actualiza en el hoy de la historia.

Esto supone que el destino futuro de la humanidad entera, que conlleva la realización plena de cada hombre como ser abierto a Dios (*Gottoffenheit*) a nivel individual y comunitario, es el reino de Dios. De ahí que Pannenberg pueda hablar de una antropología teológica, pues la comprensión del hombre se fundamenta solo en Dios revelado en Jesucristo, y toda estructura social y comunitaria (incluida la Iglesia) solo alcanza su definición desde el futuro escatológico del Reino, en el que la humanidad entrará en la comunión definitiva con Dios.

---

141 Prácticamente hasta el s. XIX, especialmente con la publicación de la obra *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892) del teólogo protestante J. Weiss, el reino de Dios no fue un tema dominante en la escatología cristiana. Se comenzó así una renovación de la denominada doctrina sobre las "últimas cosas", cuyos conceptos fundamentales eran la resurrección de los muertos y el juicio final (cfr. TS III, 569-574).

142 TS III, 596.

Por tanto, la salvación del hombre no ha de entenderse como una mera realización del hombre, ni la presencia del Reino en la historia como una ética política o una justicia a nivel intramundano. El movimiento no es el de una consumación con base histórica, sino el del futuro de Dios que viene al hombre. Con las siguientes palabras aclara Pannenberg esta cuestión:

> La salvación escatológica a que está dirigida la esperanza cristiana llena el ansia más profunda de los hombres – aunque no siempre es plenamente consciente de su objeto – y de toda criatura y supera, sin embargo, igual que la realidad propia de Dios, todos nuestros conceptos. Es así porque la salvación escatológica significa participar de la vida eterna de Dios. El futuro del reino de Dios, por cuya venida rezan los cristianos con las palabras de Jesús (Mt 6, 10a) es la suma de la esperanza cristiana[143].

La Iglesia, creación del Espíritu y del Hijo

La Iglesia, inserta en la historia, como toda la humanidad, se encuentra constitutivamente orientada al reino de Dios. Ahora bien, ¿cómo se hace presente la salvación escatológica en la comunidad de los creyentes? Para responder a esta pregunta, Pannenberg subrayará la dimensión pneumatológica de la eclesiología y la función soteriológica del Espíritu en la vida de la Iglesia. Esta dimensión pneumatológica era poco valorada tanto por la teología católica occidental, que optaba por la fundamentación cristológica de la Iglesia, como por la teología protestante, que exaltaba la Palabra como origen de la Iglesia (*creatura Verbi*)[144].

«La Iglesia es, al mismo tiempo, creación del Espíritu y del Hijo»[145]. El nacimiento de la Iglesia, como sujeto histórico, se sitúa después

143 TS III, 569.

144 Ambos peligros (cristomonismo y teocracia de la proclamación) son denunciados por Pannenberg al abrir la eclesiología a la acción del Espíritu Santo, influencia que recibe del contacto con teólogos de las Iglesias orientales (cfr. TS III, 31).

145 TS III, 31.

de la resurrección de Jesús y la venida del Espíritu Santo como don escatológico en el día de pentecostés.

El origen de la Iglesia tiene un carácter escatológico, en el que se anticipa la efusión del Espíritu prometido para el tiempo de la consumación escatológica y se inicia el anuncio de la resurrección de Jesucristo, como *Kyrios* e Hijo de Dios, hasta que se manifieste definitivamente su señorío con la plenitud de la venida del Reino[146].

El tiempo de la Iglesia va de la resurrección de Jesús, su ascensión al cielo y el acontecimiento de pentecostés, hasta el retorno de Cristo, en el que la creación será glorificada llegando a su consumación la economía salvífica.

De esta forma, Pannenberg fundamenta la eclesiología en la cristología y la pneumatología, e inserta a la comunidad pospascual en la economía de la salvación en referencia al reino de Dios[147].

Conexión de la soteriología y la escatología por la acción del Espíritu en la vida de la Iglesia

En el presente de la Iglesia se produce la inclusión de la salvación escatológica a la que está destinada la humanidad por la función soteriológica del Espíritu Santo, que ha sido dado a los creyentes por Jesucristo, en cuya persona irrumpió el reino de Dios en la historia.

Es el Espíritu el que en el hoy de la historia abre a los creyentes a la participación en la vida eterna de Dios por la comunión con Jesucristo, el que les garantiza la resurrección a una vida nueva en la comunión trinitaria y el que lleva a cabo la consumación de la creación[148].

---

146 Cfr. TS III, 40-44.

147 Supera, de este modo, todo enfoque unilateral de la eclesiología, sea cristocéntrico o pneumatológico. El cristocéntrico condicionaba la definición de la Iglesia desde su estructura jerárquico-social. La absolutización de la pneumatología, sin referencia a la cristología, conllevaba una interpretación errónea del dinamismo y la libertad del Espíritu, provocando la ruptura con la Tradición y el orden institucional en la Iglesia (cfr. TS III, 31-32).

148 Cfr. TS III, 24; 597.

Se establece así a través del Espíritu Santo, la conexión entre la soteriología y la escatología en la vida de la Iglesia, que apunta a la plenitud escatológica de la salvación al tiempo que la actualiza prolépticamente en la comunidad de creyentes.

Relación de la Iglesia con el reino de Dios: signo

La configuración de la Iglesia en el marco referencial de la historia, en la que el futuro del Reino se hace presente anticipando su consumación, conduce a una serie de cuestiones determinantes para la eclesiología de Pannenberg: ¿Cuál es la relación entre la Iglesia y el Reino?, ¿se identifican ambas realidades?, ¿cuál es la relación entre la Iglesia y el mundo?, ¿cuál es su misión en la historia? A estas preguntas nuestro autor responde con una categoría fundamental: la Iglesia es signo del Reino.

Esta cuestión la trataremos con más amplitud más adelante. Por ahora, solo hemos querido encuadrar la eclesiología de Pannenberg en el horizonte del Reino, para adentrarnos, así, en la definición de la Iglesia como comunidad de creyentes:

> De aquí se sigue para la doctrina sobre la Iglesia que su relación con el reino de Dios – ser anticipación de la comunidad futura de una humanidad que se renovará en el reino de Dios – tiene que constituir el horizonte de la comprensión de la Iglesia como comunidad de los creyentes, fundada en la participación de cada uno de ellos en el único Jesucristo[149].

b) La Iglesia es comunidad de los creyentes

La definición de la Iglesia como comunidad de creyentes, que Pannenberg toma de CA VII (*congregatio sanctorum/Versammlung aller Glaubigen*) y CA VIII (*congregatio sanctorum et vere credentium*), se basa en la interrelación entre el individuo creyente en Jesucristo y la comunión de

149 TS III, 32.

los creyentes individuales entre sí, formando lo que G. Wenz denomina, al estudiar la eclesiología de Pannenberg, una unidad diferenciada (*eine differenzierte Zusammenhang/Einheit*) que fundamenta el ser de la Iglesia como *communio*[150]. Y este planteamiento implica el posicionamiento ante determinadas cuestiones esenciales para la eclesiología y el diálogo ecuménico, tal y como exponemos en lo sucesivo.

La tensión individualidad /comunidad superada por el Espíritu Santo

La relación comunidad-individualidad apunta a una tensión interna en la eclesiología que peligra al absolutizar la comunidad sobre el individuo (eclesiología católica), o bien al priorizar la fe del individuo sobre la comunidad convirtiendo la Iglesia en algo secundario (eclesiología protestante)[151].

Ambas variantes son consideradas al fundamentar cristológica y pneumatológicamente la Iglesia. Por el Espíritu, cada creyente entra en comunión con Jesucristo y, en él, por encima de la propia particularidad, entra en comunión con todos los creyentes formando la Iglesia:

> Que el Espíritu no solo asegura al creyente singular la comunidad con Jesucristo y, con ella, la participación en la salvación futura, sino que al mismo tiempo funda la comunidad de los creyentes, encontró una expresión que quedó como norma para los tiempos posteriores en el relato lucano de Pentecostés (Hech 2, 1ss); pues este relato muestra a ojos vista que el Espíritu se dio en común a todos los discípulos, y que así comenzó la Iglesia[152].

---

150 Cfr. G. Wenz, *Wolfhart Pannenbergs Systematische Theologie,* Göttingen 2003, 206-207.

151 Así tipificaba ambas eclesiologías Schleiermacher en *Der christliche Glaube* (1830), tal y como expone Pannenberg en *Teología sistemática* (cfr. TS III, 37; 118).

152 TS III, 25.

Es el Espíritu el que eleva (en modo extático) al creyente haciéndolo participar simultáneamente de la filiación en Cristo y de la comunidad sin absorber su individualidad. Por eso, la Iglesia es comunidad del Espíritu[153]. Así se supera la idea de la prioridad de la salvación individual sobre el concepto de Iglesia, propia de las eclesiologías protestante y católica hasta el s. XIX-XX, que fomentó un cristianismo distanciado de la Iglesia que mermaba la identidad cristiana al mutilar su carácter comunitario[154].

Inmediatez y mediación (*Unmittelbarkeit/Mittelbarkeit*) de la fe

En el excurso sobre el lugar de la eclesiología en la estructura de la dogmática, Pannenberg opta por anteponer la doctrina de la Iglesia a la apropiación individual de la salvación, lo que indica una prioridad de la mediación eclesial. Pero, ¿cómo conjugar mediación eclesial e inmediatez de la fe en Jesucristo?

«Justamente es a través de la mediación de la Iglesia como, sin embargo, alcanzan los cristianos individuales a estar en relación inmediata con Jesucristo»[155]. Esta mediación eclesial, sin excluir la inmediatez permanente del creyente respecto a Jesucristo, se produce por la proclamación del Evangelio y la administración de los sacramentos, tal y como expone CA VII.

Por obra del Espíritu Santo, que actúa en el anuncio del Evangelio y la administración de los sacramentos, nace la fe como relación personal con Jesucristo. Esta fundamenta la vinculación inmediata del individuo con Jesucristo (sacerdocio común de los fieles) al tiempo que la pertenencia a la Iglesia, que se confirma en la profesión común

153 Cfr. TS III, 150, 154-155.

154 Cfr. TS III, 142-145.

155 TS III, 265: «Gerade durch Vermittlung der Kirche gelangen aber die einzelnen Christen in das Verhältnis der Unmittelbarkeit zu Jesus Christus».

de la fe con los demás creyentes (Símbolo de la fe), fundamento de la Iglesia como *Versammlung aller Glaubigen*.

Según este planteamiento, podemos afirmar que la Iglesia ejerce una mediación comunicativa —tal y como la define S. Noceti—, pues ella anuncia el Evangelio al proclamarlo, enseñarlo y celebrarlo en la liturgia (transmisión institucionalizada de la doctrina cristiana), cuya acogida provoca, por la acción del Espíritu Santo, la adhesión del creyente a Jesucristo (la fe). Se puede hablar, entonces, de una precedencia de la Iglesia a la inmediatez de la salvación, sin que signifique una precedencia de la Iglesia al Evangelio, del que es sierva y en el que se funda su verdad y autoridad[156].

La comunión de los fieles, concreción histórica del cuerpo de Cristo

«Cuerpo de Cristo es el más hondo concepto esencial de la Iglesia»[157], que se realiza y se expone en la celebración de la cena del Señor, donde, gracias al Espíritu, se produce la integración extática de la comunidad en alabanza, superando el extrañamiento y antagonismo entre los individuos[158]:

> En la celebración de la cena se expone mejor que en ningún otro momento cómo se copertenecen íntimamente la comunidad (o comunión) de los creyentes con Jesucristo y la comunidad (o comunión) de los creyentes entre sí[159].

---

156 Cfr. S. Noceti, *La Chiesa segno del Regno,* 29-39. Se observa aquí la influencia de S. Dianich, que aplica la teoría de la comunicación de Austin, Habermas o H.J. Höhn, a la eclesiología, considerando la Iglesia como el evento de la comunicación del Evangelio (*creatura Verbi*), por el que Dios Padre, por la acción del Espíritu Santo, llama a los hombres a la comunión con Cristo (cfr. S. Dianich, *Ecclesiologia,* 143-173).

157 TS III, 469.

158 Cfr. TS III, 156.

159 TS III, 121.

De este modo, se observa cómo la cena del Señor y la comunión eclesial están íntimamente vinculadas y fundamenta la pertenencia mutua de los cristianos como miembros del cuerpo de Cristo.

Prioridad del concepto cuerpo de Cristo frente a pueblo de Dios

Consciente del debate en los años previos al concilio Vaticano II sobre la preferencia de las imágenes del cuerpo de Cristo o pueblo de Dios para definir la Iglesia, Pannenberg sigue la línea de J. Ratzinger, que consideraba que la expresión cuerpo de Cristo aplicada a la Iglesia no es una mera imagen o metáfora, pues con ella se fundamenta eucarísticamente la realidad de la Iglesia, esencial para su autocomprensión[160].

«En comparación con la designación de la Iglesia como cuerpo de Cristo, el concepto de pueblo de Dios es relativamente genérico»[161], ya que la idea de la Nueva Alianza en la que se funda la Iglesia – frente a la Antigua Alianza establecida por Dios con Israel – se basa en la institución del banquete eucarístico, en el que se realiza la Iglesia como cuerpo de Cristo y, de ahí que el concepto cuerpo de Cristo contenga al de pueblo de Dios.

La descripción de la Iglesia como pueblo de Dios explicita el ser de la Iglesia, cuerpo de Cristo, en el marco de la economía de la salvación y en la dinámica de la historia, apuntando —desde la doctrina de la elección— a su misión como signo anticipador del destino futuro de la humanidad a la comunión con Dios en la consumación del Reino.

---

160 Pannenberg considera que la distinción establecida por la encíclica de Pío XII *Mystici corporis* (1943) entre el cuerpo físico de Cristo presente en la eucaristía y su cuerpo social, la Iglesia, *corpus mysticum Christi*, acaba por concebirlo como una metáfora. Apoyándose en J. Ratzinger (cfr. J. RATZINGER, «Kirche», en *LThK*, 6, 173-183) se opondrá a entender la expresión cuerpo de Cristo como una mera imagen (cfr. TS III, 506-507).

161 TS III, 471.

La Iglesia, cuerpo de Cristo, inserta en el plan de salvación divina

La Iglesia, *congregatio fidelium,* que se constituye en la celebración del banquete del Señor como cuerpo de Cristo, se integra en el misterio salvífico revelado en Jesucristo, es decir, en el designio divino al que está destinada la humanidad: la reconciliación de todo en Cristo (cfr. Ef 1,10).

La íntima vinculación entre la Iglesia y la eucaristía es la que provoca su inserción en el *mysterion* divino de salvación, situándola en este como comunidad escatológica, signo que anticipa el destino de comunión escatológica al que la humanidad está destinado en el futuro del reino de Dios:

> El ser de la Iglesia subsiste primordialmente en la acción simbólica de la misma comida como signo de la presencia del reino de Dios y de la consumación de toda comunión humana que se fundamenta en esa presencia[162].

Como se puede observar, la categoría desde la que Pannenberg expresa esta inserción de la comunidad de creyentes en el misterio de la salvación es la de signo, que adquiere sentido por la centralidad de la celebración del banquete del Reino, como estudiaremos en adelante.

3.4 La Iglesia, comunidad de creyentes, ¿sacramento?

La idea de la Iglesia como signo del reino de Dios atraviesa todo el tercer volumen de *Teología sistemática*, consecuencia lógica de la prioridad concedida a la noción del reinado de Dios, y resulta fundamental para la comprensión del conjunto de la eclesiología.

Ya aparecía este título en la segunda edición de *Tesis sobre teología de la Iglesia* (1974). En la tesis 98, se expone que la definición de la Iglesia como sacramento puede resultar ambigua y no llega a abarcar la

162 TS III, 323.

amplitud del concepto bíblico *mysterion,* del que procede. Y se afirma que la Iglesia se halla inserta en el misterio de la salvación como signo del designio divino de la salvación para el mundo (*die Kirche selbst Zeichen des göttlichen Heilswillens für die Welt*)[163].

Para una correcta interpretación de la comprensión de la sacramentalidad de la Iglesia que nos ofrece Pannenberg, son necesarias algunas aclaraciones —que ahora exponemos—, sin las cuales no seríamos fieles a su programa eclesiológico.

3.4.1 La Iglesia, *mysterium/sacramentum in Christo*

En medio de la problemática luterano-católica causada por la definición de la Iglesia como sacramento, Pannenberg, acudiendo a las fuentes bíblicas, se sitúa en una postura de equilibrio. Expone la raíz del problema como una aplicación radical y exclusiva del término sacramento en su uso neotestamentario a Jesucristo (postura de Jüngel), o bien como una consideración de la Iglesia como sacramento independiente de Cristo, como daba a entender la terminología *Ursakrament* o *Wurzelsakrament* de la teología católica moderna. Ante estos planteamientos, Pannenberg matiza considerando que la identificación de Jesucristo con el *mysterion* de Col 2,2 no es excluyente, sino incluyente, pues todo ha de recapitularse *in Christo* (Ef 1,9). Y, de igual modo, matizará la postura católica afirmando que la sacramentalidad

163 Cfr. W. PANNENBERG, *Thesen zur Theologie der Kirche*, München 19742, 39. La consideración de la Iglesia como signo no aparecía, por el contrario, en la primera edición de la obra (1970), aunque la misma tesis 98 también concebía la Iglesia inserta en el concepto bíblico de *mysterion*, más amplio que el concepto sacramento tal como se entendió especialmente a partir de la escolástica (cfr. *Thesen zur Theologie der Kirche,* München 1970, 39). También en las últimas tesis se hará referencia a esta cuestión al tratarse la Iglesia como símbolo del reino de Dios (tesis 147: «Symbol der kommenden Gottesherrschaft als Erfüllung der Bestimmung der Menschheit») y símbolo para la humanidad (tesis 148: «als symbolischer Repräsentation der Bestimmung der Menschheit zur Gemeinschaft im Reiche des Gottes der Liebe»), refiriéndose tanto a su ser signo anticipador de la realidad escatológica del Reino como a su ser signo de la salvación universal de todos los hombres (*Thesen zur Theologie der Kirche,* 56).

de la Iglesia solo puede comprenderse en dependencia de Cristo y nunca al margen de este[164].

Cuando Pannenberg se refiere a la Iglesia como *sacramentum* lo hace desde su trasfondo neotestamentario, como *mysterion* del plan salvífico de Dios sobre la historia —como se expone en la carta a los Efesios—, que tiene como meta la recapitulación de todas las cosas en Cristo (cfr. Ef 1, 9; 3, 3-9). Una noción diversa al posterior desarrollo teológico del término sacramento que la teología ha realizado, especialmente a partir de san Agustín. Por ello, manifiesta su acuerdo con el concilio Vaticano II, en la constitución *Lumen gentium,* al describir la esencia de la Iglesia como misterio o sacramento de salvación *in Christo,* interpretando el término *sacramentum* de LG 1 como sacramento del reino de Dios o signo sacramental del reino de Dios[165].

En conclusión, a la Iglesia no se le puede atribuir una sacramentalidad que no sea la de Cristo. No es *mysterium/sacramentum* si no es *in Christo,* es decir, por la participación en Jesucristo a través de la liturgia:

> La Iglesia no es de por sí sola misterio salvífico del reino de Dios. No lo es ni en su constitución social, ni en sus figuras históricas, sino solo *in Christo*, o sea, en el acontecimiento de su participación en Jesucristo, tal como ocurre en la vida litúrgica de la Iglesia[166].

---

164 Cfr. TS III, 52-55. Pannenberg hace aquí referencia a la polémica suscitada por el artículo de Jüngel, «Die Kirche als Sakrament?», que restringía la noción sacramento exclusivamente a Cristo, así como a las definiciones de teólogos católicos como O. Semmelroth y K. Rahner.

165 En estas afirmaciones sigue a L. Boff, en su obra *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung* (1972), y a O. Semmelroth, en su artículo «Die Kirche als Sakrament des Heiles» de la obra conjunta *Mysterium Salutis* IV/1 (1972). En su exposición afirma que la unidad con Dios y de todo el género humano, de la que la Iglesia es sacramento, según LG 1, es una perífrasis del reino de Dios. Y el hecho de que LG 3 afirme que el reino de Dios futuro ya está presente *in mysterio* en la Iglesia le lleva a considerar que el Concilio se refiere a la sacramentalidad de la Iglesia desde la noción bíblica de *mysterion* (cfr. TS III, 51-52).

166 TS III, 55.

Al estar mediada la función signitiva de la Iglesia por la comunión con Jesucristo, se establece una diferencia entre Jesucristo y la Iglesia. No se puede hablar de identidad entre ellos. En Jesucristo se ha encarnado y se ha revelado el misterio de salvación. Él mismo es el signo dado por Dios a los hombres, pero en él no se da oposición entre el misterio salvífico y la función de signo. En la Iglesia, por el contrario, sí, pues en ella el misterio de salvación aparece desfigurado por las divisiones históricas. Por eso, ella solo es signo del reino de Dios en tanto que participa, como cuerpo de Cristo, en el misterio de salvación revelado en la muerte y resurrección de Jesucristo[167].

3.4.2 Signo e instrumento en el horizonte del Reino

La Iglesia como signo *in Christo* está referida, es decir, «no tiene un fin en sí misma, sino que lo tiene en el porvenir de una humanidad reconciliada con Dios y unida en su reino por la alabanza común a Dios»[168]. Y desde aquí se ha de explicar su ser signo, o la *natura* de la Iglesia, y su ser instrumento, o la misión de la Iglesia. Dos dimensiones que aparecen íntimamente unidas al describir la existencia de la Iglesia como signo o sacramento del reino que expresa su esencia[169].

Esta definición de la Iglesia en referencia al Reino es —a nuestro juicio— la clave hermenéutica desde la que interpretar la eclesiología de Pannenberg en el conjunto de su reflexión teológica, a pesar de que no sea familiar a la teología evangélica[170]. Desde esta categoría se ha de interpretar la inserción de la Iglesia en la economía de la salvación

---

167 Cfr. TS III, 56-58.

168 TS III, 58.

169 Sigue a E. Schlink en *Ökumenische Dogmatik* (1983), que describía la Iglesia en un doble movimiento: como pueblo convocado de todo el mundo y como pueblo enviado a todo el mundo (Cfr. TS III, 58-59).

170 La teología evangélica ha recurrido tradicionalmente al concepto congregatio fidelium, aunque Pannenberg lo critica por no resaltar suficientemente el carácter escatológico de la Iglesia y su dimensión misionera (cfr. TS III, 58-59).

o se habrá de estudiar su vinculación con Cristo y su carácter escatológico, así como con su misión en el mundo.

Desde estos presupuestos, recapitulamos nuestra exposición sobre la eclesiología de Pannenberg concretándola en la categoría de sacramento del Reino en su doble dimensión de signo e instrumento.

a) Signo del reinado de Dios

Signo en la estructura proléptica de la salvación

Jesucristo ha sido la "gran Prolepsis" (*die große Prolepse*) del final de la historia, y la Iglesia se sitúa como comunidad escatológica entre la resurrección de Jesús y la consumación definitiva del Reino. Es decir, inserta en el misterio de la salvación como signo del reino de Dios entre la cristología y la escatología:

> Como cuerpo de Cristo, la Iglesia es parte integral del misterio salvífico revelado en Jesucristo; parte integral del plan salvífico de Dios para la humanidad. En ella y por ella, se realiza ya ahora la reconciliación de la humanidad con Dios, que ha sido iniciada por el Crucificado y Resucitado[171].

Signo por la acción del Espíritu Santo

La acción del Espíritu Santo constituye la Iglesia como signo del reino de Dios en cuanto que erige la comunidad escatológica (*congregatio fidelium*) al hacer que los hombres entren en comunión con Cristo y con los demás creyentes por la predicación y los sacramentos:

> La comunidad de los creyentes en la Iglesia es una comunidad que los creyentes tienen, por el Espíritu, en Cristo, más allá de sí mismos; del mismo modo en que cada uno de ellos es elevado por la fe a la

171 TS III, 470.

> comunidad con Cristo y, por tanto, lleno del Espíritu y movido por Él, está más allá de sí mismo: en Cristo. A la inversa, el futuro de Jesucristo está ya presente a los creyentes por el Espíritu, como futuro salvífico personal y común. Por esto puede ser la comunidad de la Iglesia la pre-exhibición signitiva de la comunidad escatológica de la humanidad renovada en el reino de Dios[172].

Signo del Reino en la celebración de la cena del Señor

La liturgia, especialmente la celebración de la cena del Señor, es el ámbito privilegiado en el que se expresa y se realiza la comunión de la Iglesia como cuerpo de Cristo. En la celebración de la eucaristía, en la que se manifiesta la esencia de la Iglesia, ella es signo e instrumento del Reino:

> Como la comunidad que celebra el banquete del Señor, es signo e instrumento del destino escatológico de la humanidad: la comunión en el reino de Dios. (...) En su vida litúrgica es donde la Iglesia es primordialmente aquello que constituye su esencia: "comunidad escatológica", mostración previa de la comunión escatológica de los hombres en el futuro del reino de Dios, mostración previa de la comunión escatológica de los hombres en el futuro del Reino[173].

Sin embargo, hay que tener en cuenta, tal y como afirma Pannenberg, que «en la vida sacramental de la Iglesia solo se realiza en figura de signo tal consumación del destino social del hombre»[174].

---

172 TS III, 155.
173 TS III, 323.
174 TS III, 65.

Distinción *signum et res*

Afirmará Pannenberg que «es propio de la estructura del signo que sean distintos el signo y la cosa significada»[175]. Por tanto, si la Iglesia es *signum* del reino de Dios (*res*), quiere decir que debe diferenciarse de la futura comunidad escatológica. Ella apunta al Reino, pero este sobrepasa su realidad signitiva al tiempo que determina su existencia:

> La Iglesia no es, pues idéntica al reino de Dios; pero es signo de su futuro de salvación. Y signo en el modo de que el futuro de salvación de Dios se hace en ella él mismo presente y accesible a los hombres a través de la Iglesia: por su predicación y su vida litúrgica[176].

La Iglesia, por tanto, no puede malentenderse a sí misma convirtiendo lo provisional y particular en lo universal y definitivo[177]. Tal postura conduciría a un exclusivismo de la Iglesia o eclesiocentrismo, sin tener en cuenta que lo imperfecto de su propia figura histórica será superado por la Verdad del futuro absoluto[178]. De ahí que Pannenberg se muestra tajante rechazando incluso una identidad parcial de la Iglesia con el Reino:

> Reino de Dios e Iglesia no son, sin más, idénticos. La Iglesia ni siquiera debe entenderse como la figura inicial e incompleta del reino de Dios. Es verdad que ella, igual que el pueblo de Dios de la Antigua Alianza, está en una relación con el reino de Dios que es constitutiva para su

175 TS III, 45

176 TS III, 50.

177 Cfr. TS III,45-49, donde se realiza una exposición de esta tentación, que ha estado siempre presente en la historia de la Iglesia, encontrándose puntos de identificación entre la Iglesia y el reino de Dios con san Ambrosio y san Agustín (bajo la imagen de la *civitas* celestial) o el mismo Lutero, que designaba la Iglesia actual como reino de Dios y de Cristo.

178 Cfr. TS III, 503.

> existencia; y esta relación es distinta en estos dos casos, pero ni en el de Israel ni en el de la Iglesia tiene la forma de la simple identidad, y ni aun de cierta identidad parcial[179].

De esta forma, Pannenberg quiere hacer hincapié en la definición de la Iglesia como signo, pero diferenciado de la *res*, el reino de Dios, que la sobrepasa. La Iglesia, por tanto, vive «en la conciencia de su propia provisionalidad respecto del reino de Dios, en el sentido de que difieren el signo y la cosa, por más que también *en forma de signo* esté ya presente la propia cosa significada»[180].

b) Signo del Reino para la humanidad

Si la Iglesia es signo del reino de Dios, no lo es para sí misma, cerrándose a la dimensión universal de la salvación, sino que lo es para toda la humanidad. Ella, en medio de este mundo, abre a los hombres a la esperanza de la consumación del destino social del hombre en la comunidad del reino de Dios. Por tanto, al igual que el hecho de ser signo define su esencia en referencia al reino de Dios, el hecho de ser instrumento define su misión abierta a todos los hombres:

> Así, la Iglesia, desde el centro litúrgico de su vida, como grupo social, está destinada también a ser signo de la voluntad salvífica de Dios para la humanidad: signo de la reconciliación con Dios y de la renovación – que de ahí parte – de las relaciones recíprocas de los hombres; signo de la comunión de los hombres en el reino de Dios[181].

Su ser signo-instrumento del Reino se manifiesta en la Iglesia como cuerpo de Cristo, es decir, en la celebración del banquete del Señor.

---

179 TS III, 42.
180 TS III, 66.
181 TS III, 471.

Solo como cuerpo de Cristo se convierte ya en una denuncia ante los distintos sistemas jurídicos y formas de Estado que van en contra de la construcción de una sociedad basada en la justicia y la paz[182].

Se trata de un signo que anticipa el Reino y que no resulta indiferente, sino que tiene repercusiones e implicaciones para el mundo. Esta es la función instrumental de la Iglesia en la sociedad en tanto que manifestación eficaz en el mundo de su esencia como cuerpo de Cristo, a pesar de que este signo aparezca muchas veces oscurecido por las divisiones o la intolerancia y se vea necesitado de purificación[183].

Ahora bien, al tratar la cuestión de la función instrumental de la Iglesia, hemos de hacerlo con cautela, pues no se podría afirmar que la Iglesia pueda transformar el mundo en el reino de Dios ni que ella lo produzca. El Reino posee un carácter escatológico y solo viene de Dios:

> La Iglesia es, como cuerpo de Cristo, tan solo signo de la comunidad por venir en el reino de Dios; y es instrumento de la unidad de los hombres con Dios y entre ellos únicamente por su función de signo, y no en el sentido de que produzca el reino de Dios. O sea, no como instrumento por cuyo medio el reino debe llegar a ser realidad en la historia de los hombres[184].

Y así se entra en la difícil cuestión de la instrumentalidad salvífica de la Iglesia y de su eficacia como signo, objeto del debate ecuménico, especialmente entre católicos y luteranos. Pannenberg hacía referencia a esta cuestión en su obra *Ética y eclesiología,* basándose en la definición de la Iglesia de LG 1, en las discusiones mantenidas en el Consejo ecuménico de Uppsala (1968) y en la reunión de FC de Löwen (1971). Ya entonces admitía la consideración de la Iglesia como

182 Cfr. TS III, 65.
183 Cfr. TS III, 470-471.
184 TS III, 61.

signo eficaz del reino de Dios, aunque con ciertos matices, abriéndose al planteamiento de la estrecha correlación existente entre significatividad e instrumentalidad:

> El que la iglesia sea sacramento, por consiguiente signo eficaz del futuro común de la humanidad en el reino de Dios, apunta, además, a la alternativa fáctica – que se puso de manifiesto en las discusiones de Uppsala – de si la futura unidad de la humanidad únicamente puede ser consecuencia de la actuación de Dios y los hombres no tendrían otra misión que la de recibirla o, si por el contrario, es misión de la iglesia provocar esa unidad. El producirla no está en las manos de los hombres, pero el preparar los caminos para que venga se desprende del carácter sacramental de la iglesia como signo eficaz de este destino futuro de la humanidad[185].

3.5 Conclusiones

La originalidad de la propuesta de Pannenberg nos permite individuar algunos aspectos de la eclesiología luterana que hacen saltar las lindes —a veces excesivamente reducidas— en las que se ha encuadrado la noción de Iglesia, definida más desde posturas enfrentadas que desde la búsqueda sincera de lo común.

La clave fundamental —a nuestro modo de ve— de la eclesiología de Pannenberg tiene sus cimientos en la inserción de la Iglesia en la dinámica del *mysterion* divino en su sentido bíblico. Esto posibilita una configuración eclesiológica bastante amplia: en conexión con la revelación y la historia, la cristología y la antropología, la pneumatología y la soteriología, y, por supuesto, con la escatología, que da sentido a toda su reflexión teológica.

La gran cuestión será: ¿Cómo se hace presente en el hoy de nuestra historia la salvación futura a la que toda la humanidad está destinada?

---

185 *Ética y eclesiología,* 248-249.

Y, para responder a esta pregunta, Pannenberg se sirve de la noción de prolepsis o anticipación, elemental para lo novedoso de su planteamiento de la revelación y la salvación.

El centro del *mysterion* es Jesucristo. En su muerte y resurrección se revela el Dios trinitario y se abre la salvación a toda la humanidad. Pero la salvación, aun estando ya presente en la historia, todavía no se ha consumado. Lo hará definitivamente al final de los tiempos, en el futuro del reino de Dios. La revelación definitiva del señorío de Jesucristo y el reinado de Dios, por tanto, es futura, aunque ya incoada en la historia por el acontecimiento Cristo. De ahí que Pannenberg considere a Jesucristo como la prolepsis del *éschaton* al que está destinada la Creación y que defina la realidad presente desde su Verdad futura (ontología escatológica).

En esta dinámica del misterio divino de la salvación también la Iglesia se definirá desde su verdad futura que es el reino de Dios. Por ello, la eclesiología no se estudia desde la Iglesia, sino desde el Reino, que la define ontológicamente[186]. Ahora bien, esto no significa que la Iglesia pueda identificarse con el reino de Dios: ella es signo sacramental, que anticipa la comunidad escatológica del Reino[187].

Pero, ¿es *sacramentum-mysterium* al mismo nivel que Jesucristo? Hay que diferenciar entre la sacramentalidad de Cristo, que es encarnación del *mysterion,* en el que se da una identificación total, y la sacramentalidad de la Iglesia, que es *signum* y se diferencia de la *res* significada[188]. Se evita así cualquier tipo de identificación de la Iglesia con el reino de Dios, que a lo largo de la historia ha tenido trágicas consecuencias.

Por ser signo sacramental del Reino, la Iglesia es anticipación de la Verdad de su futuro, es decir, la comunión de todos los hombres con Dios. Por ello, esta comunión futura fundamentará la existencia histórica de la Iglesia como *congregatio fidelium,* en la que los creyentes

186 Cfr. TS III, 573.
187 Cfr. TS III, 52.
188 Cfr. TS III, 57.

entran en comunión con Cristo al mismo tiempo que con todos los creyentes, formando la Iglesia cuerpo de Cristo, cuya expresión máxima se alcanza en la celebración del banquete del Señor[189].

Pannenberg, enraizado en la tradición luterana, logra insertar la definición de la Iglesia de la CA VII y VIII en la tensión escatológica del Reino, resaltando así su dimensión histórica y escatológica —aspecto que complementará con la noción de pueblo de Dios—, evitando el peligro del congregacionalismo[190].

La acción del Espíritu Santo cobra un papel primordial en este planteamiento eclesiológico, afirmándose que «la Iglesia es, al mismo tiempo, creación del Espíritu y del Hijo»[191], superando la concepción cristomonista de la eclesiología occidental y abriéndose al diálogo con la eclesiología ortodoxa.

La acción del Espíritu Santo es el medio por el que cada hombre entra en comunión con Cristo, haciéndole participar de la filiación divina. Pero, simultáneamente, lo une a todos los creyentes en la comunidad del cuerpo de Cristo. Resuelve así el problema del aspecto personal y comunitario de la salvación, evitando la absolutización de la comunidad sobre el individuo y la del individuo sobre la comunidad.

El cristiano establece una relación inmediata con Cristo. Pero la comunión con Cristo está mediada al mismo tiempo por la acción del Espíritu, que se hace presente al cristiano en la predicación del Evangelio y la celebración de los sacramentos. Se puede hablar entonces, sin negar la inmediatez de la fe, de una precedencia o mediación eclesial de la fe, pues el cristiano acoge el mensaje de la salvación a través de la Iglesia y esto posibilita la comunión con Cristo y con los demás creyentes en la *Versammlung aller Glaubigen*[192].

---

189 Cfr. TS III, 357-358. Será este un dato importante, pues abre la eclesiología de Pannenberg al diálogo con las propuestas de la eclesiología eucarística de teólogos ortodoxos y católicos.

190 Cfr. TS III, 58; 115-116.

191 TS III, 31.

192 Cfr. TS III, 142-147; 265.

Aceptar la mediación de la Iglesia en el proceso de la salvación de los hombres es un dato importante, sobre todo en el discurso de un teólogo protestante[193]. Y encauza nuestra reflexión hacia una pregunta fundamental: ¿cómo realiza la Iglesia esta mediación salvífica? O bien, ¿qué papel juega la Iglesia en la obra de la salvación? Se aborda, por tanto, una cuestión crucial para el diálogo ecuménico: el estatuto eclesiológico de la salvación. ¿El agente de la salvación es exclusivamente Dios o colabora en algún modo el hombre en su propia salvación?

Pannenberg intenta una vía intermedia entre la postura protestante (pasividad) y la postura católica (mediación activa), definiendo la Iglesia como signo sacramental del reino de Dios. Aunque algunas explicaciones previas —que ya se han hecho y aquí recopilamos— se hacen necesarias hasta llegar a este punto:

En primer lugar, la consideración de ser signo sacramental o sacramento del Reino en el contexto del *mysterion* bíblico, lo cual implica la íntima conexión entre Cristo y la Iglesia. La única fuente de la salvación es Jesucristo y no la Iglesia. De ahí que Pannenberg rechace cualquier tipo de interpretación de la sacramentalidad de la Iglesia que pueda dar a entender una mediación eclesial de la salvación con independencia de Cristo. Es esta la clave de su desacuerdo con el número 52 de la constitución conciliar *Lumen gentium,* en el que se sugiere que la Iglesia completa la obra de Cristo:

> De acuerdo con los textos de las Cartas a los Efesios y a los Colosenses, la Iglesia pertenece también al misterio salvífico único, pero no como magnitud independiente, sino solo en cuanto está presente y activa en Cristo y en cuanto Cristo está presente y activo en ella. No se trata de un suplemento que se añada al misterio salvífico que es idéntico con

193 La cuestión de la inmediatez de la fe, característica de la teología protestante, Pannenberg no la considera como una expresión de un subjetivismo de la fe, sino como la consecuencia de la aparición tardía de la eclesiología en la estructura de la teología, que llevó a un planteamiento individualista de la salvación tanto en el campo protestante como en el católico (cfr. TS III, 35-37).

> Jesucristo. En esa misma medida, hablar de una prolongación de este misterio (LG 52) es efectivamente problemático, porque sugiere que la Iglesia completa la obra de Cristo. Lo que en cambio sucede es que, en el contexto del plan de salvación de Dios, que es único, Cristo y la Iglesia van juntos en tanto en cuanto Cristo mismo está presente en ella. No hay, pues, que plantear a propósito de esto una alternativa; pero tampoco, por otra parte, hay que atribuir a la Iglesia una sacramentalidad propia que le corresponda autónomamente[194].

Una segunda aclaración nos la ofrece Pannenberg al explicar la noción de sacramento. La definición ofrecida por san Agustín y prolongada en la teología escolástica distinguía, desde una orientación platónica, entre *signum* y *res*, estableciendo así una separación entre la cosa y la realidad significada al tiempo que la relacionaba.

La distinción permitía distinguir la acción sacramental del misterio de Cristo, pero la radicalización de la distinción tuvo como consecuencia la separación unilateral entre la acción signitiva y el misterio de Cristo, distinguiéndose en el período escolástico entre las diversas "gracias" causadas por los sacramentos, que acababan por desvincularlos del mismo Cristo:

---

194 TS III, 55. Esta continuación histórica del misterio de Cristo en la Iglesia, cuerpo de Cristo, no ha de entenderse como un añadido a la revelación, cuya plenitud es Jesucristo (cfr. DV 4), sino más bien como una inserción de la Iglesia en el misterio de la salvación, que es la clave de toda la constitución, como indica Philips al comentar este número. Ella es el lugar en el que se comunica comunitariamente la salvación de Cristo (cfr. G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au Deuxième Concile du Vatican,* Paris 1968, 214-215). El mismo término *continuatur* recuerda la expresión usada por J.A. Möhler al contemplar la visibilidad de la Iglesia erradicada en la encarnación del Verbo de Dios: «la Iglesia visible es el Hijo mismo de Dios que continúa apareciendo entre los hombres en forma humana» (J.A. MÖHLER, *Simbólica,* n. 36, Madrid 2000, 384-385). Tal relación con el texto de Möhler, que consideramos importante para esclarecer la dependencia radical de la Iglesia de Cristo y no su independencia de Cristo en la obra de la salvación, no aparece en los comentarios a la constitución ni en el prestigioso estudio de Philips ni en otros más recientes, apuntando solo a la idea de la prolongación de la salvación en la Iglesia (cfr. P. HÜNERMANN – B.J. HILBERATH, ed., *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil,* bd. 2, Freiburg – Basel – Wien 2004, 514).

> Debido a la presencia del misterio salvífico de Cristo, se puede decir de los sacramentos que "causan lo que presentan". Sin embargo, tenía razón G. Ebeling al subrayar que aquí no se trata de un efecto de la gracia que tengamos que distinguir de Jesucristo, sino que más bien "Jesucristo se da a sí mismo en el sacramento"[195].

Aplicándolo a la Iglesia, Pannenberg ha valorado como positiva esta relación entre la Iglesia como signo sacramental que remite al reino de Dios al tiempo que lo distingue, evitando la identificación con este. Sin embargo, criticará la postura de la teología católica moderna que consideraba la Iglesia como *Ursakrament* o *Wurzelsakrament*, explicando los sacramentos como realizaciones eclesiales al margen del misterio salvífico de Jesucristo.

En tercer lugar —según lo expuesto—, ¿cuál es la vinculación entre la Iglesia y el plan salvífico de Dios? En cuanto sacramento del Reino, la Iglesia hace presente y manifiesta el futuro escatológico del reinado de Dios, que ya ha irrumpido en la historia por la resurrección de Jesucristo, anticipando la consumación escatológica.

Esta presencia sacramental del Reino se expresa y se realiza primordialmente en la celebración del banquete del Señor, en la que los hombres, gracias a la acción del Espíritu Santo, participan en la comunión con Cristo y son constituidos como comunidad de creyentes, que apunta, desde la provisionalidad del presente histórico, a la comunidad escatológica del reino de Dios.

Pannenberg, por tanto, al referirse a la sacramentalidad de la Iglesia, resalta la función signitiva de la Iglesia sobre su función instrumental. Ella es signo del reino de Dios para la humanidad. Aun así, muestra una cierta apertura a la función instrumental de la Iglesia como consecuencia de su ser signo.

La Iglesia como signo no solo posee una dimensión semántica que indica al Reino, sino que, en el signo mismo, se descubre una dimensión pragmática, pues ser signo-sacramento del Reino en el mundo no es

195 TS III, 387.

algo indiferente y su misma presencia cuestiona y denuncia provocando en el receptor una transformación. Así lo dirá: «signo *eficaz* del futuro común de la humanidad en el reino de Dios»[196].

Para finalizar, podemos decir que en todo el planteamiento de la eclesiología de Pannenberg hemos encontrado a un teólogo profundamente preocupado por la cuestión ecuménica y que, en coherencia con su reflexión y estudios teológicos, ha intentado aproximar la doctrina luterana de la justificación a la doctrina católica de la sacramentalidad de la Iglesia, entre las que es capaz de individuar importantes puntos de convergencia, sin obviar las divergencias aún existentes.

196 W. Pannenberg, *Ética y eclesiología*, 248.

Capítulo vi

Perspectiva eclesiológico-sacramental en B. Bobrinskoy e I. Zizioulas

1. Introducción

La teología ortodoxa actual tiene su origen en el proceso de renovación iniciado en Rusia por el movimiento eslavófilo, que proponía un rejuvenecimiento espiritual para revitalizar la vida de la Iglesia. Autores como V. Soloviev (1853-1900), A. Chomiakov (1804-1860), P. Florensky (1882-1943), o S. Bulgakov (1871-1944) emprenden una renovación de la teología acudiendo a la fuente de los Padres de la Iglesia y la liturgia. Se comenzaba así un proceso de liberación de la influencia de la teología escolástica de impronta occidental, que había desvinculado la teología ortodoxa de su *locus* original: la experiencia litúrgico-eclesial y ascética[1].

A esta renovación ha contribuido decisivamente el Congreso Internacional de Escuelas Ortodoxas celebrado en Atenas en 1936. Un encuentro en el que teólogos de Grecia, los Balcanes y Rusia se preguntaron por lo

1 Cfr. K.C. Felmy, *Teología ortodoxa actual,* Salamanca 2002, 34-47; M.B. Cunningham – E. Theokritoff, «Who are the Orthodox Christians? A Historical Introduction», en Id., ed., *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology,* Cambridge 2008, 12-14.

propio de la teología ortodoxa, criticándose toda influencia extraña a la propia tradición y realizándose una llamada a recuperar el pensamiento patrístico para hacer una teología más oriental[2].

El discurso eclesiológico se ve también afectado por esta renovación teo-lógica. En el mismo congreso de Atenas, Bulgakov se preguntaba por la *natura* de la Iglesia, proponiendo el uso eclesiológico de la categoría *sobornost*, bajo influencia de Chomiakov. Hasta entonces la Iglesia era considerada más una realidad experiencial que un argumento de reflexión teológica[3].

A partir de este momento, vamos a encontrar dos grandes líneas dentro de la eclesiología ortodoxa. En primer lugar, la comenzada por V. Lossky (1903-1958) que, criticando el término *sobornost* por no pertenecer a la tradición, propondrá una doble economía constitutiva de la eclesiología: la economía del Verbo Encarnado y la economía del Espíritu. Y, en segundo lugar, la línea de la eclesiología eucarística iniciada por N. Afanasiev (1893-1966), que identificará la Iglesia con la celebración local de la eucaristía[4].

La primera corriente será seguida por P.G. Florovsky, N. Nissiotis y el mismo B. Bobrinskoy, quienes, al mismo tiempo, criticarán la falta de unidad entre Cristo-Espíritu y Cristo-Iglesia-Espíritu de la propuesta de Lossky. La eclesiología eucarística, en cambio, tendrá entre sus seguidores a J. Meyendorff y A. Schmemann, así como a I. Zizioulas, que también criticará el planteamiento de Afanasiev.

A estas dos grandes líneas en las que convergen las dimensiones trinitaria, cristológica, pneumatológica, sacramental-litúrgica y escatológica

---

2 Cfr. Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca,* Bologna 1992, 89-106; K.C. Felmy, «Theologie der Orthodoxe Kirche», en W. Thönissen, ed., *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde,* Freiburg 2007, 1008-1010.

3 Cfr. S. Bulgakov, «Thesen über die Kirche», en H.S. Alivisatos, ed., *Procès verbaux du premier Congrès de thèologie orthodoxe à Athènes, 29 novembre- 6 décembre 1936,* Athènes 1939, 127-131.

4 Ambas líneas son expuestas detalladamente en Y. Spiteris, «Ecclesiologia Ortodossa», en G. Calabrese – P. Goyret, *Dizionario di Ecclesiologia,* Roma 2010, 536-542.

de la eclesiología, habría que añadir la influencia del ascetismo propio del monacato oriental, que ha ejercido también su papel en la eclesiológica ortodoxa actual.

Los dos autores escogidos, Bobrinskoy y Zizioulas, son representativos de la reflexión eclesiológica que se viene realizando en el mundo ortodoxo en nuestros días. No obstante, hay que tener en cuenta que la Iglesia ortodoxa no posee una doctrina oficial sobre la *natura* de la Iglesia, como es el caso de la Iglesia católica, y de ahí que sus propuestas no puedan enmarcarse dentro de la eclesiología oficial de la Iglesia ortodoxa.

2. B. Bobrinskoy: la Iglesia, epifanía sacramental de la Trinidad

El padre B. Bobrinskoy, decano del Institut Saint-Serge de París de 1993 a 2005, nació en esta misma ciudad en el año 1925. Hijo de una familia noble de San Petersburgo que tuvo que abandonar Rusia a raíz de la revolución bolchevique en 1917. Recibió su formación en los internados de Namur (Bélgica) y París, donde fue educado por los jesuitas de rito oriental según sus propias raíces y su liturgia[5].

De 1944 a 1949 realizó sus estudios teológicos en el Institut Saint-Serge, donde recibió la influencia de las grandes tendencias teológicas del momento: la teología sofiológica de Bulgakov, la eclesiología cristocéntrica del cuerpo de Cristo de Florovsky o la eclesiología eucarística de Afanasiev. Recibirá, además, la influencia de Lossky, decano del Institut Saint-Denys, cuya obra *Ensayo sobre la teología mística de la Iglesia de Oriente* (1944) introducirá a Bobrinskoy en el palamismo y el pensamiento neopatrístico. Podemos decir, por tanto, que el pensamiento de B. Bobrinskoy está impregnado de la teología rusa ortodoxa de finales del s. XIX y del s. XX[6].

---

5 Seguiremos para las notas bibliográficas a M. Egger, «Vers la transparence à la Sainte Trinitè. Vie et oeuvre du père Boris Bobrinskoy», en B. Bobrinskoy, *La compassion du Père,* Paris 2000, 7-53.

6 Habría que añadir la influencia de Jean Daniélou, quien le descubrirá a los Padres Capadocios con su obra *Platonisme et théologie mystique* (1944**),** o de la obra *The*

Finaliza sus estudios con una tesis sobre el sacramento de la confirmación en la tradición siro-palestinense del s. IV, que vinculaba el don del Espíritu Santo a la unción prebautismal, pues nadie puede confesar a Jesús como el Señor si no es en el Espíritu Santo (cfr. 1Co 12,3). Como él mismo afirmará más tarde, este descubrimiento fue fundamental para su teología y la comprensión de la acción del Espíritu en la vida de la Iglesia[7]. De hecho, su tesis doctoral, realizada en 1987, llevará por título: *La permanencia del Espíritu en Cristo* (*Le repos de l'Esprit dans le Christ*), que influye en su concepción eclesiológica y en la cuestión del *Filioque,* de especial importancia para el diálogo católico-ortodoxo.

A París sigue Atenas, donde pasa dos años (1950-52) y realiza cursos de teología dogmática y paleografía. Estudia, además, los manuscritos de G. Palamas en el monasterio ruso de San Pantaleón en el Monte Athos.

A su regreso a París comenzó a enseñar historia del Oriente Antiguo en el Institut Saint-Serge y posteriormente, en 1954, ocuparía la cátedra de teología dogmática hasta el 2006.

La preocupación ecuménica ha sido una constante en su vida. Ya en sus tiempos de estudiante participó en la primera Asamblea del *Consejo Mundial de las Iglesias* en Amsterdam (1948). Ha sido miembro de diferentes comisiones teológicas de *Fe y Constitución*, participando en las conferencias de Lund (1952) y Montreal (1963), así como en las asambleas de Evanston (1954) y Nueva Delhi (1961) del CMI. Además, es miembro desde 1970 de las Comisiones de Diálogo ortodoxo-católico y ortodoxo-protestante francesas y, de 1969 a 1990, fue responsable de la formación en teología ortodoxa del Institut Supérieur d´Etudes Oecuméniques del Institut Catholique de París. Y, por último, de 1997 a 2007, ha sido presidente de la Comisión Teológica

Shape of the Liturgy (1945), de Dom Gregory Dix, perteneciente a la abadía alemana de Maria Laach, gran impulsora de la renovación litúrgica.

7 Cfr. B. Bobrinskoy, *La compassion du Père,* 13.

de la Asamblea de Obispos Ortodoxos en Francia. Su aportación a la cuestión del *Filioque* es de reconocimiento general, habiendo tenido un papel importante en las discusiones llevadas a cabo a finales de los años 70 y principio de los 80[8].

En cuanto a su obra, en ella encontraremos siempre entrelazadas la Palabra de Dios, la teología de los Santos Padres y la tradición litúrgica de la Iglesia. Restablece así la conexión entre la reflexión teológica y la vida espiritual, entre la verdad y el amor, entre la doctrina y la experiencia eclesial de la fe, que son inseparables en el cristianismo[9].

La teología no puede ser abstraída del medio eclesial, donde el hombre, bajo el soplo del Espíritu, alcanza la verdad de su ser como participación en la vida divina. Será importante tener en cuenta este presupuesto metodológico al presentar la eclesiología del padre Bobrinskoy, si no queremos caer en el error de la dicotomía teología-experiencia que él trata de solventar.

Nos centraremos fundamentalmente en tres obras: *El misterio de la Trinidad* (1986)[10], en la que aborda la doctrina trinitaria desde su fundamentación bíblica, litúrgico-sacramental y patrística, vinculando el misterio de la Trinidad a toda la teología y especialmente a la eclesio-

---

8 Entre los años 1978 y 1979, un comité de teólogos de diversas Iglesias estudió la cuestión del *Filioque* con el apoyo de la comisión FC, concluyendo con la publicación del *Klingenthal Memorandum* (1979). Y, tras la fundación de la Comisión Mixta Internacional para el diálogo entre católicos y ortodoxos, se publicó en 1982 el documento *El misterio de la Iglesia y de la eucaristía a la luz del misterio de la Trinidad*, que trata brevemente la cuestión del *Filioque.*

9 «Le christianisme n'est pas seulement, je dirais même n'est surtout pas une doctrine. Il est avant tout une expérience vivante de l'Église, une expérience de Dieu, une communion à Dieu, une vie divine qui se communique, qui se répand, qui jaillit en flots abondants, qui nous atteint et pénètre au plus profond de nous, qui nous submerge aussi parfois, qui nous interpelle sans cesse parce qu'elle sollicite notre libertè et notre amour» (B. Bobrinskoy, «Homélie pour le dimanche du Triomphe de l'ortodoxie, 8 marz 1987», en Id., *La compassion du Père*, 29).

10 Cfr. B. Bobrinskoy, *El misterio de la Trinidad,* Salamanca 2008 (orig. francés: *Le Mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe,* Paris 1986).

logía; *Comunión del Espíritu Santo* (1992)[11], en la que recopila artículos publicados entre 1959 y 1991 sobre el Espíritu Santo; y *El misterio de la Iglesia* (2003)[12], resultado – al igual que *El misterio de la Trinidad* – de un curso realizado en el Institut Saint-Serge. Obra que podríamos considerar continuación de su tratado sobre la Trinidad y en la que nos introduce en el misterio de la Iglesia insertándolo en el misterio trinitario de la salvación teniendo en cuenta la aportación que los teólogos ortodoxos han realizado a la eclesiología desde la perspectiva de la celebración eucarística. A estas obras añadiremos otros artículos de especial interés para el desarrollo de nuestro argumento.

Una amplia mirada a su trayectoria, como la que hemos realizado, nos permite intuir las constantes de la reflexión teológica de nuestro autor: el misterio de la Trinidad, el papel del Espíritu Santo en la obra de la salvación, la Iglesia como misterio en relación con la Trinidad y su manifestación en la celebración eucarística. En este marco nos preguntaremos cómo entiende Bobrinskoy la sacramentalidad de la Iglesia.

2.1 Referencia constitutiva de toda la teología al misterio de la Trinidad

> No se puede definir el mundo, el hombre, la Iglesia, los sacramentos, *en sí,* sin introducir *una referencia constitutiva* a la Trinidad, es decir, al misterio de Cristo, a la fuerza y al soplo del Espíritu, a la voluntad amorosa del Padre[13].

La convicción de Bobrinskoy es que toda la teología posee una dimensión trinitaria y está referida constitutivamente al misterio de la Trinidad, que da unidad a toda la economía de la salvación. Así, no

---

11 Cfr. B. Bobrinskoy, *Communion de Saint-Esprit,* Bellefontaine 1992. Haremos referencia indirecta a esta obra, pues los artículos aquí compilados – exceptuando los inéditos hasta entonces – se citan según la fecha y la revista de su primera publicación.

12 Cfr. B. Bobrinskoy, *Le mystère de l'Église. Cours de théologie dogmatique,* Paris 2003 (citaremos como *Le mystère de l'Église*).

13 *El misterio de la Trinidad,* 14.

se puede entender la creación referida solo al Creador, sino que existe también una cristología y una pneumatología de la creación. De igual modo, el dogma trinitario posee implicaciones antropológicas, y la misma encarnación-redención ha de situarse en el misterio y la unidad del destino escatológico trinitario, en el que también se enraíza la eclesiología y la vida litúrgica[14].

En este sentido, Bobrinskoy afirma que no puede yuxtaponerse el orden de la creación al orden de la salvación[15], pues la revelación es un solo *mysterium tremendum*[16] y trascendente que simultáneamente se manifiesta como Dios de misericordia y ternura que ofrece la salvación al hombre.

La actuación de Dios en el Antiguo Testamento es siempre trinitaria, ya sea en la creación o en sus diversas intervenciones y teofanías históricas. Igualmente, las acciones del período del Evangelio (encarnación, cruz y resurrección) y del período de la Iglesia, inaugurado por la efusión del Espíritu Santo en pentecostés, son trinitarias[17].

---

14 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 14-16. Tal convicción ya había sido subryada por Bobrinskoy en estos términos: «Divine action is always trinitarian, from the first moment of creation until the final recapitulation of all things in Christ, and by Him, in the Father. Within the history of salvation, there is no moment in which one of the Three Persons is predominant, leaving the others less present, less active» (B. Bobrinskoy, «Models of Trinitarian Revelation», *SVTQ* 39 [1991] 118). Supera así a V. Lossky, que, siguiendo a G. Florovsky, distinguía en la eclesiología una doble economía, la del Hijo y la del Espíritu (cfr. V. Lossky, «Les deux aspects de l'Église», en *Introduction à la théologie mystique de l'Église d'Orient,* Paris 1944, 154-192).

15 «Between the creative work of God and the salvation achieved by Jesus Christ and communicated in the "return" of the Spirit, therefore, there is a profound correspondence and a fundamental continuity. The salvation brought by Jesus Christ is really a new creation: "Behold, I make all things new!" (Rev 21,5)» (B. Bobrinskoy, «The Holy Spirit in the Bible and the Church», *ER* 41 [1989] 358).

16 El autor toma esta expresión de la obra *Das Heilige* (1917), de R. Otto, en la que definía lo sagrado o lo santo como algo terrorífico y fascinante, en el ámbito de la experiencia no racional ni sensorial (cfr. *El misterio de la Trinidad,* 28-29).

17 La Palabra y el Espíritu intervienen en la creación, están presente en los profetas y sabios de Israel y aparecen ligados en la figura bíblica del mesías-siervo. Entre Palabra y Espíritu existe una reciprocidad que se manifiesta en la unidad que se da en Cristo, Palabra encarnada y Ungido, como se manifiesta en la encarnación y la unción bautismal en el Jordán (cfr. *El misterio de la Trinidad,* 33-60). Especial

La reciprocidad y el mutuo testimonio (*martyria*) que se da en el misterio de la Trinidad fundamentan la dimensión trinitaria de la historia de la salvación. Así lo atestigua el evangelio de Juan: el Hijo da testimonio de sí mismo y el Padre da testimonio del Hijo, en una mutua revelación del Padre por el Hijo y del Hijo por el Padre (cfr. Jn 5,32-37; 8,14-18), culminando en el testimonio del Espíritu Santo (cfr. Jn 15,26-27)[18]. Sin embargo, la centralidad de Cristo en la revelación del misterio trinitario no quedará descuidada en Bobrinskoy, que afirma que en el Nuevo Testamento

> el Cristo es, totalmente y de una manera personal, la revelación en plenitud del misterio de Dios, del misterio de vida, de amor, de la santidad de Dios y de su tri-unidad: en Cristo conocemos al Padre, él mismo es el Hijo encarnado y anuncia el Espíritu Santo[19].

La cristología, por tanto, es inseparable del Padre y de la doctrina de la creación, así como de la doctrina del Espíritu Santo. Esta referencia constitutiva de la teología al misterio de la Trinidad propuesta por Bobrinskoy tendrá claras repercusiones sobre su concepción eclesiológica, como expondremos en lo que sigue.

2.2 Cristo – Espíritu Santo

2.2.1 Germen de una orientación teológica

Partiendo de esta perspectiva teológica trinitaria, se realza la interconexión entre el misterio de Cristo y el Espíritu Santo, siendo la

importancia concede el autor a la Sabiduría bíblica, que aparece en los libros de la Sabiduría, Proverbios o Eclesiástico, y que, en el Nuevo Testamento, es inseparable de Jesús, que crecía en sabiduría (cfr. Lc 2,52), sorprendiendo con sus palabras a sus interlocutores (cfr. Lc 2,47). A ella se refiere también san Pablo con relación a Cristo: Col 1,15-17; Ef 1,3-14 (cfr. *El misterio de la Trinidad,* 60-66).

18 Cfr. B. Bobrinskoy, «Models of Trinitarian Revelation», 117-118.

19 *El misterio de la Trinidad,* 79.

pneumatología una dimensión constante y esencial de su pensamiento. Ya en su tesis de licenciatura en teología anotaba esta preocupación al estudiar cómo la Iglesia siria no conoció hasta finales del s. IV un sacramento propio del Espíritu Santo (lo que después se consideraría confirmación o crismación), poniéndose el énfasis en la unción prebautismal como don previo del Espíritu[20].

El origen de la reflexión teológica parte de la experiencia eclesial y sacramental, que en el pensamiento de Bobrinskoy son indisociables ante el riesgo de una teología especulativa que contemple el misterio de la salvación estructurado en compartimentos aislados[21], tal y como él critica por dos motivos fundamentales:

En primer lugar, por la escisión que se produjo entre la pneumtalogía y la cristología en la escolástica, al focalizar la discusión del Espíritu Santo en la controversia del *Filioque* y limitar su función a los carismas en la Iglesia y a la santificación de los creyentes a nivel individual[22].

En segundo lugar, por la disociación eclesiología-pneumatología que se produjo a partir del concilio de Constantinopla. Hasta el s. III, el tercer artículo del símbolo de la fe proclamado en la liturgia bautismal y el credo romano de los apóstoles afirmaban: Creo en el Espíritu Santo "en" la santa Iglesia. Sin embargo, en el credo niceno-constantinopolitano el artículo se divide en dos: Creo en el Espíritu Santo "y" en la santa Iglesia. Se ponderaba así la divinidad del Espíritu Santo y

---

20 Más tarde hará referencia a tal descubrimiento en una intervención tenida en un encuentro ecuménico en Chantilly en 1981, con motivo del decimosexto centenario de la celebración del concilio de Constantinopla (381), llegando a la siguiente conclusión: «(...) la venue préalable de l'Esprit est non moins importante dans toute notre vie et dans la réalisation des sacrements, que la surabondance de l'Esprit que crée le Christ présent en nous. C'est un problème de théologie sacrementaire» (B. Bobrinskoy, «Esprit et Sacrements selon les Pères», *SOP* 60C [1981] 8).

21 Cfr. B. Bobrinskoy, «The Church and the Holy Spirit in 20th Century Russia», *ER* 52 (2000) 327.

22 Cfr. B. Bobrinskoy, «The Indewelling of the Spirit in Christ. "Pneumatic Christology" in the Cappadocian Fathers», *SVTQ* 28 (1984) 49.

se comenzaba a desarrollar una teología trinitaria inmanente en paralelo a la eclesiología[23].

Consecuencia de todo este proceso será el divorcio de la doctrina trinitaria y la doctrina de la Iglesia[24]. Cuestión a la que Bobrinskoy responderá insertando a la Iglesia en el misterio trinitario para restablecer la recíproca conexión cristología-pneumatología y resituar al Espíritu Santo en el ámbito de la vida de la Iglesia.

2.2.2 Una cristología pneumática

La relación constante entre el Espíritu y el Hijo de Dios, encarnado y hecho hombre en Jesucristo, es uno de los puntos esenciales de la teología trinitaria. Como el mismo Bobrinskoy sentenciará: «la presencia del Espíritu en Jesús está en el corazón del misterio de la comunión trinitaria»[25].

En su obra *El misterio de la Trinidad* describe distintos modelos de revelación trinitaria que podemos encontrar en los escritos del Nuevo Testamento. En estos modelos o movimientos trinitarios se subraya en todo momento la íntima conexión Cristo-Espíritu. Explicamos brevemente estos esquemas, que nos servirán de base para estudiar los diversos aspectos de la relación Cristo-Espíritu.

---

23 Cfr. B. Bobrinskoy, «The Church and the Holy Spirit in 20th Century Russia», 327-328; *Le mystère de l'Église,* 13-14; 125-128. En ambos estudios cita un texto de J. Ratzinger que ayuda a precisar esta cuestión: «L'Église ne fut plus comprise dans sa réalité pneumatique et charismatique, elle fut considérée exclusivement sous l'aspect de l'incarnation, d'une façon trop terrestre, et elle finit par être entièrement expliquée à partir des catégories de puissance de la pensée profane. Mais de cette manière, il n'y avait plus de place pour la doctrine du Saint-Esprit; dans la mesure où celle-ci ne continuait pas à subsister chichement dans une pure dévotion, elle était absorbée dans la spéculation trinitaire abstraite et perdait, de fait, pratiquement toute fonction pour la conscience chrétienne» (J. Ratzinger, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* Paris 1969, 238-239).

24 Cfr. B. Bobrinskoy, «The Church and the Holy Spirit in 20th Century Russia», 328.

25 *El misterio de la Trinidad,* 101.

El primer modelo, según el esquema Padre-Espíritu-Hijo o esquema mesiánico, propio de la teología trinitaria judeocristiana y siria, sitúa al Padre en el origen, el Espíritu como mediador que desciende y actualiza la encarnación del Hijo y permanece o reposa (*ménein*) en él, y el Hijo como el fin, en quien reside la plenitud de la divinidad. El Hijo es lugar de la presencia del Espíritu, el Ungido, el Cristo. Un esquema que se fundamenta en la encarnación (cfr. Lc 1,35; Mt 1,20) y en la teofanía del Bautismo en el Jordán (cfr. Jn 1,32)[26].

En el segundo movimiento (Cristo-Padre-Espíritu), es Cristo quien revela al Padre, habla de aquello que ha oído y promete la plenitud personal del Espíritu Santo. Así se observa en los discursos de despedida del evangelio de Juan (cfr. Jn 14,16; 15,26) y en las fórmulas de saludo de las epístolas paulinas (2Cor 13,13; Fil 2,1). El núcleo del mensaje cristiano, por tanto, es Cristo resucitado y solo en Cristo tenemos acceso al Padre y recibimos el Espíritu Santo[27].

Un tercer esquema (Padre-Cristo-Espíritu) muestra cómo Padre e Hijo envían el Espíritu Santo, como el don de la comunión existente entre ambos (cfr. Jn 14,16-17.23.26). El Espíritu, término de la revelación, es enviado a los apóstoles y al mundo. Tal movimiento trinitario se encuentra reflejado en las confesiones bautismales de los primeros símbolos de la fe: el Padre Creador, el Hijo Redentor y el Espíritu Santo Santificador en la Iglesia[28].

El cuarto esquema consiste en un movimiento a la inversa: la prioridad es del Espíritu Santo y el Padre está al fin en lugar de al comienzo, como viene descrito en 1Cor 12,4-6. Se trata de una fórmula ascendente que parte de los dones del Espíritu y culmina en la economía salvífica del Padre[29].

---

26 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 81-83.

27 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 83.

28 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 83-88.

29 «Here we find an ascending trinitarian formula, beginning with the gifts of the Spirit, continuing in the ministries of the unique Lord, and culminating in the operations or saving *economia* of the Father. Here for the first time the Father is the

La variedad de modelos de revelación trinitaria es complementaria, evitándose así la absolutización unilateral de ninguno de ellos. Y en todo movimiento trinitario se mantiene una constante: hablar de Cristo es hablar del Espíritu Santo y del Padre, y viceversa.

a) La presencia dinámica del Espíritu en el Hijo[30]

Bobrinskoy considera que desde el mismo acontecimiento de la encarnación se puede observar una convergencia entre el Espíritu y el Verbo de Dios[31]: el Espíritu de la encarnación prepara un cuerpo humano al Verbo, manifestando, al mismo tiempo, la filiación divina en la humanidad de Jesús[32].

El bautismo de Jesús en el Jordán es la etapa superior de la revelación del Espíritu Santo, que procede del Padre y reposa sobre el Hijo, haciéndolo el Ungido, el Cristo[33]. Y, sobrepasando los límites de la economía de la salvación, muestra el movimiento eterno de la

---

end rather than the beginning» (B. BOBRINSKOY, «Models of Trinitarian Revelation», 123). Sin definirlo como modelo, también trata la cuestión en *El misterio de la Trinidad,* 88-91; 152-155.

30 En este primer modelo, el autor se hace eco de la obra de L. Bouyer Le Fils éternel (1974), en la que se dedica un capítulo a la cristología pneumatológica del evangelio de Lucas, así como de la obra de I. Zizioulas en *L´être eclesial* (1981), donde plantea la constitución pneumatológica de Cristo como existencia escatológica. Sin embargo, son los Padres Capadocios los que mayor influencia ejercen sobre nuestro autor, como se muestra en «The Indwelling of the Spirit in Christ» y en El misterio de la Trinidad.

31 La relación Espíritu-Palabra ya se observa en el Antiguo Testamento, aunque será en Jesucristo donde la convergencia sea total (cfr. *El misterio de la Trinidad,* 33-50).

32 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 102-104.

33 Los Padres Capadocios y Juan Crisóstomo destacan la unción en el Jordán como símbolo perfecto de la íntima relación Cristo-Espíritu y el carácter pneumatóforo y trinitario del mismo nombre de Cristo (cfr. B. BOBRINSKOY, «The Indewelling of the Spirit in Christ», 60-63). Bobrinskoy lo expresa con esta bella imagen: «This means that whoever seeks to touch the Son by faith must first encounter the oil in the very act of touching, for there is no part of him that is devoid of the Holy Spirit» (B. BOBRINSKOY, «The Indewelling of the Spirit in Christ», 63).

Trinidad inmanente: el Espíritu del Padre que habita en el Hijo desde toda la eternidad[34].

El ser y el ministerio público de Jesús está permeado, penetrado, guiado... por el Espíritu Santo en una co-operación continua (cfr. Lc 4, 18,21; Mt 4,1; 12, 17-18; Mc 1,12). Relación íntima manifestada también en la oración de Jesús, realizada en el Espíritu (cfr. Lc 10,21; Jn 4,23).

El Espíritu Santo, por tanto, manifiesta al Hijo como el Ungido y revela su identidad en relación continua con el Padre en el Espíritu. En el Espíritu, Jesús se ofrece a sí mismo al Padre como sacrificio (cfr. Heb 9,14) y el Espíritu permanece en Jesús incluso en su muerte, siendo resucitado en él por el Padre. Pentecostés será el éxito del misterio pascual, en el que Jesús aparece no solo como portador, sino también como donante del Espíritu. En la vida de la Iglesia, por tanto, el misterio del Espíritu y el misterio de Cristo aparecerán vinculados, actualizando la salvación en la comunidad como un pentecostés continuado y permanente[35].

La presencia dinámica del Espíritu en Jesús, que llega a confundirse con la persona de Cristo y con los frutos del Espíritu o las energías divinas[36], revela la identidad filial y divina del Hijo, mostrando la unidad eterna que se da entre ambos en la comunión trinitaria. Y la donación del Espíritu Consolador a la comunidad cristiana tendrá repercusiones eclesiológicas, como analizaremos en la relación Espíritu-Iglesia.

---

34 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 104.

35 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 111-116. La expresión "pentecostés permanente" la toma Bobrinskoy del teólogo bizantino del s. XIV Nicolas Cabasilas, que lo aplicaba a la liturgia eucarística, como estudiaremos más adelante.

36 «El Espíritu se confunde, pues, con la persona de Cristo (¡o con la del cristiano!) que la penetra sin alienarla. El Espíritu se confunde con los dones y los frutos que desarrolla, con las energías divinas, es decir, la vida divina, la misma que infunde en la criatura, haciéndola transparente en el Espíritu, sin que esta pierda nada de su constitución de criatura llamada a convertirse en Dios» (*El misterio de la Trinidad*, 110). Las energías divinas, como modos de revelación, de presencia y santificación, son la irradiación de la vida misma de Dios en el hombre, por el que este es deificado – según Gregorio Palamas – y se concentran en Cristo, en el que se manifiestan con un rostro y un nombre concreto (cfr. *El misterio de la Trinidad,* 77).

b) La reciprocidad Hijo-Espíritu

El testimonio bíblico y los escritos patrísticos manifiestan una presencia dinámica del Espíritu en Cristo, así como una reciprocidad y concomitancia en la obra de la salvación[37].

Se puede hablar, por tanto, de una plenitud recíproca de la presencia del Espíritu en Cristo y del ser de Cristo en el Espíritu: el Espíritu es en Jesús como Jesús en el Espíritu. De modo que es el Espíritu quien revela la identidad del Hijo, por un lado, con relación al Padre y, por otro, como portador del Espíritu o "pneumatóforo"; y el Hijo, simultáneamente, revela la identidad del Espíritu con relación al Padre, que está presente ("in-habita") en el Hijo, y como don a la comunidad. El siguiente texto ilustra la mutua pertenencia y reciprocidad Espíritu-Hijo:

> Todo lo que podemos decir sobre la *identidad* de la *conciencia* mesiánica, divina, filial, de la *psicología humana* de Jesús tiene que estar situado en el interior de este abrazo infinito del Espíritu Santo. El Espíritu Santo está en Jesús como Jesús en el Espíritu. Nosotros no podemos intentar reducir esta presencia recíproca, esta *pertenencia mutua de amor* a una simple *relación* de casualidad unilateral. Se trata más bien de una *coincidencia* inefable y plena del Hijo y del Espíritu, transparencia mutua que no se puede expresar en términos humanos más que con la noción de revelación y de amor recíprocos y simultáneos. Antes de ser el don de Cristo, el Espíritu le revela su identidad. Condiciona su presencia, tanto en el tiempo y en la encarnación, como en el tiempo de la Iglesia[38].

---

37 «Podemos hablar de una doble revelación, de un testimonio recíproco, del Hijo por el Espíritu y del Espíritu por el Hijo. El Espíritu hace presente a Cristo, pero Cristo glorificado nos envía el Espíritu. Dos misiones recíprocas del Hijo y del Espíritu cuyo origen remonta siempre al "Padre de las Luces"» (*El misterio de la Trinidad,* 304).

38 *El misterio de la Trinidad,* 115.

Dos aspectos importantes destacamos de estas líneas de Bobrinskoy. En primer lugar, la referencia a la cuestión del *Filioque,* al considerar que la presencia recíproca Cristo-Espíritu no puede reducirse a una explicación en términos de causalidad unilateral. Y, en segundo lugar, las consecuencias eclesiológicas de esta reciprocidad plena Cristo-Espíritu, que condiciona también el tiempo de la Iglesia.

Por las repercusiones eclesiológicas que ha planteado esta temática y lo sugerente de la aportación de Bobrinskoy a la cuestión del *Filioque,* nos referiremos a ella en este contexto de la presencia recíproca Cristo-Espíritu.

c) El Filioque liberado de la causalidad

La relación entre el Espíritu y el Hijo es descrita por Bobrinskoy —como hemos citado más arriba— en términos de pertenencia mutua de amor, transparencia mutua o coincidencia inefable. Por eso, afirmará rotundamente negando el reduccionismo de la controversia teológica:

> Esta inherencia (indwelling) no puede reducirse, ni tampoco expresarse a través de categorías de causalidad, puesto que si Jesús vive en el Espíritu, por el Espíritu y para el Espíritu, del mismo modo el Espíritu vive en Jesús, por él, de él y para él[39].

La misma presencia del Espíritu en Cristo en reciprocidad y las energías trinitarias —como consideraba G. Palamas[40]— nos presentan la dificultad de clarificar la procedencia del Espíritu del Padre. El texto de Jn 15,26 sirve para argumentar la posición de Bobrinskoy, en el que —según el autor— más que definir la *hypóstasis* del Espíritu, subraya aún más su aspecto misterioso[41].

---

39 *El misterio de la Trinidad,* 115.

40 G. Palamas, distinguiendo en la Trinidad la esencia divina de las energías increadas, no duda en aplicar al Espíritu Santo el término de energía por la que la gracia divina, en sí increada y eterna, se comunica a la criatura (cfr. *El misterio de la Trinidad,* 319-320).

41 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 305-307.

El símbolo niceno-constantinopolitano (381) afirmaría la procedencia del Espíritu del Padre y su divinidad en un lenguaje bíblico-litúrgico. Del Hijo, teniendo su origen en el Padre, se dirá que es generado, como se había definido en el concilio de Nicea (325). Pero Constantinopla guardará silencio en lo que se refiere a la relación del Hijo y del Espíritu en esta procesión.

La controversia posterior surgiría cuando, por oposición al arrianismo, se añadiera en Occidente a la procedencia del Espíritu Santo la figura del Hijo (*Filioque*). Una fórmula que se acabó aceptando en el concilio de Lyon (1274), a pesar de la oposición del Patriarcado de Constantinopla, que condenaba este añadido, llegándose incluso a afirmar, para defender la monarquía del Padre, que el Espíritu procedía del Padre solo (Photius). Dos posturas, por tanto, se encuentran enfrentadas intentando ambas defender el misterio de la Trinidad: Occidente afirmando la divinidad del Hijo y Oriente afirmando la monarquía del Padre.

Ahora bien, considerando el planteamiento de la presencia recíproca en plenitud del Espíritu en el Hijo y viceversa, que hemos expuesto más arriba, cabría preguntarse: ¿está el Espíritu al margen de la generación del Hijo o el Hijo al margen de la procesión del Espíritu?

Bobrinskoy considera —en coherencia con la exposición de los diversos modelos de revelación— que las relaciones trinitarias son «siempre simultáneamente a tres, y no a dos series o díadas de relaciones de oposición»[42]. Afirmando, por tanto, que sería un error pensar en una primera generación del Hijo y una posterior procesión del Espíritu Santo, defiende nuestro autor —siguiendo a Gregorio de Nisa— la simultaneidad del doble origen del Hijo y del Espíritu, concluyendo de esta manera:

---

42 *El misterio de la Trinidad,* 326. El autor considera tal razonamiento fruto de la escolástica medieval, que se sirvió de la categoría de la causalidad para distinguir las relaciones entre el Hijo y el Espíritu, con el peligro de la subordinación del Espíritu al Hijo.

> El Hijo será "la razón de ser" de la procesión del Espíritu que es a la vez el Espíritu del Padre y el Espíritu del Hijo. El Espíritu estará no menos vinculado – inefablemente – con la generación paternal del Hijo: reposa sobre el Hijo que es pneumatóforo desde toda eternidad[43].

De esta forma, Bobrinskoy defiende la única monarquía del Padre, pero, ¿es compatible con la postura occidental del *Filioque*? A lo que responde afirmativamente, pero no en términos de causalidad (el Hijo y el Padre causa o principio del Espíritu), sino desde el lenguaje de las energías divinizantes —siguiendo a Gregorio de Chipre y Gregorio Palamas— que permite considerar al Espíritu Santo como "irradiación" (*rayonnement*) eterna del Padre y del Hijo. Es decir, el Espíritu Santo es el mediador último de la comunicación de la vida eterna del Padre y del Hijo a la criatura, por la que el hombre es divinizado. Queda sintetizado de la siguiente forma:

> Así, el Padre no transmite al Hijo el ser causa o principio del Espíritu Santo, so pena de romper las relaciones trinitarias. Pero el Espíritu (como energía trinitaria) procede del Padre y del Hijo (y de sí mismo como hipóstasis) en una irradiación eterna hacia la criatura para divinizarla. E igualmente el Verbo eterno se encarna por la voluntad común del Padre y del Espíritu Santo (y de sí mismo)[44].

Así, Bobrinskoy salva la monarquía del misterio de la Trinidad, al afirmar la simultaneidad de la procedencia del Hijo y del Espíritu, y la unión de las *hypóstasis* trinitarias, especialmente la del Espíritu y del Hijo y la del Padre y el Hijo en la procesión del Espíritu. Y niega algo que sería inaceptable para la teología oriental: la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo como si de un solo principio se tratara.

---

43 *El misterio de la Trinidad,* 326.

44 *El misterio de la Trinidad,* 327.

A pesar de este intento de solución pacífica a la cuestión del *Filioque,* nuestro autor estima que el planteamiento occidental no considera suficientemente la implicación del Espíritu en la generación del Hijo[45], de igual modo que apunta que la equiparación *per Filium* al *Filioque* del concilio de Ferrara-Florencia (1438-1442)[46] conduce a una doctrina "filioquista" enmascarada[47].

Bobrinskoy aporta a esta cuestión una visión inclusiva entre las posturas de Oriente y Occidente, cuya controversia ha estado provocada por la unilateralidad y no complementariedad de los esquemas de revelación trinitaria, fruto de la experiencia que del Espíritu se ha tenido en la vida de la Iglesia y la celebración de los sacramentos[48]. La teología occidental optó casi exclusivamente por el modelo Padre-Hijo-Espíritu Santo y la teología oriental por el movimiento Padre-Espíritu-Hijo, teniendo más en cuenta la dimensión pneumatológica de la cristología[49].

---

45 « (...) esta concepción que llamaría *filioquista* en un sentido positivo, aceptable para la ortodoxia, debe estar equilibrado por la visión de Cristo como Aquel sobre quien reposa el Espíritu, Aquel que es obediente al Espíritu, Aquel que es enviado por el Espíritu, que habla y obra por el Espíritu. (...) En esta concepción, el *filioquismo* se equilibra por un esquema complementario que sería, podríamos decir, de un "Spirituque", de una presencia y una participación del Espíritu en la relación Padre-Hijo» (*El misterio de la Trinidad,* 86).

46 DH 1301.

47 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 333. En las conclusiones de la obra insistirá de nuevo sobre este aspecto, como se observa claramente en el siguiente texto: «Lo importante aquí es retener que cada hipóstasis trinitaria está en relación constitutiva con las otras dos; que cada hipóstasis concentra en sí misma – cada una según su modo propio e inefable – toda la plenitud de vida, santidad, gloria, amor, compartiendo esta plenitud con las otras hipóstasis, en un movimiento de comunicación circular y de amor recíproco. Cuando Dios se vuelve hacia el mundo creándolo de la nada y manteniéndolo en el ser, a partir del primado monárquico del Padre, cada hipóstasis envía y da a las otras, es enviada y dada por ellas, y se envía y se da a sí misma, en una efusión sin fin de vida divina trinitaria en el mundo» (*El misterio de la Trinidad,* 346-347).

48 «Si l'Orient ou l'Occident a favorisé telle formule ou a été réfractaire à telle autre formule, cela est fondé sur le fait d'une expérience particulière de la vie et du rôle de l'Esprit-Saint dans l'Église et dans le sacrements» (B. Bobrinskoy, «Esprit et Sacrements selon les Pères», 2).

49 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 331-333.

Toda esta cuestión —en coherencia con su opción teológica— tiene sus repercusiones sobre la eclesiología, de manera que cualquier solución posible a la cuestión del *Filioque* será inseparable de la cuestión eclesial[50].

2.3 La Iglesia, un pentecostés permanente para el mundo

La vida litúrgica y sacramental de la Iglesia no queda al margen de la reflexión teológica en B. Bobrinskoy que, siguiendo el método patrístico, entrelaza la teología, la liturgia y la dimensión eclesial de la fe. Insistimos sobre este aspecto, fundamental para comprender el programa teológico de nuestro autor y la comprensión de la eclesiología en el conjunto de su reflexión. No se parte de unos conceptos teológicos previos que después se aplican y toman cuerpo en la Iglesia, sino que es la vida de la Iglesia, como lugar de la revelación, la que provoca y conduce a la teología[51].

Así, la teología trinitaria es expresión de la experiencia de Dios en la Iglesia y de la comunión del creyente en la vida divina, realizada de un modo especial en la liturgia:

> (...) todo esfuerzo de profundización de la revelación trinitaria, todo intento para testimoniar la realidad inexpresable de la experiencia de

50 De entre las corrientes recientes dentro de la teología ortodoxa, a Bobrinskoy habría que situarlo en la línea del neopalamismo, siguiendo a Lossky, junto a otros autores como O. Clément, N. Nissiotis, P. Evdokimov o D. Staniloae. Estos consideran la importancia del *Filioque* por su significación en la vida de la Iglesia, en sus estructuras ministeriales, en la colegialidad, etc. Y lo hacen frente a otras posiciones teológicas que, o bien se han mantenido en la línea tradicionalista de rechazo (Z. Rossis, Chr. Andoutsos, P. Trembellas), o le han quitado importancia a la cuestión considerando que la fórmula no puede situarse al nivel del dogma, sino de la opinión teológica (V. Bolotov), y que no debería suponer un motivo para la separación de las Iglesias (S. Bulgakov) (cfr. *El misterio de la Trinidad,* 321-325; E.G. Farrugia, «Filioque», en Id., *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano,* Roma 2000, 304-305).

51 Parafrasea a Bulgakov en su obra *L'Orthodoxie*: «ce n'est que dans l'Église que l'on découvre le mystère de Dieu, de son action, de son amour, et que l'on grandit dans la foi et la connaissance» (*Le mystère de l'Église,* 13).

> la presencia de la comunión trinitaria en nuestra vida, debe englobar necesariamente la tradición litúrgica de la Iglesia ortodoxa, e incluso fundarse en ella[52].

E, igualmente, el papel del Espíritu Santo en el misterio de la salvación tiene sus raíces en la experiencia de la vida en el Espíritu y la dimensión epiclética de la liturgia. De manera que controversias teológicas como el *Filioque* —que hemos expuesto— no alcanzarán una solución al margen de la celebración litúrgica y sacramental[53].

Todo este planteamiento es expresión del antiguo axioma de la Iglesia *lex orandi lex credendi*[54]*, según el cual podemos afirmar con Bobrinskoy:*

> (...) la liturgia y la teología se necesitan mutuamente, dado que ontológicamente no se diferencian en nada. Al contrario, representan aspectos complementarios del hombre entero e indivisible, que vive en la comunidad eclesial y desde su ser más profundo se vuelve hacia la presencia trinitaria[55].

Contemplamos ahora —teniendo en cuenta esta premisa teológica— la eclesiología propuesta por nuestro autor, no como consecuencia de un desarrollo teológico, sino como el lugar y el medio donde se revela

---

52 *El misterio de la Trinidad,* 164.

53 Así lo expresa el autor en su artículo sobre el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia: «Les formules dogmatiques expriment la foi profonde et l'expérience intérieure de l'Église, plus encore qu'elles ne les déterminent. Une expérience renouvelée de la vie chrétienne dans le Saint-Esprit, le sens croissant de sa Personne souveraine et agissante, tant dans l'Église que dans le secret du Coeur du croyant ou dans l'action liturgique et sacramentelle, permetront, au sein du mouvement oecuménique, une remise à jour des "questions disputes", et en particulier de la controverse du *Filioque.* (...) C'est la vie même de l'Esprit et dans l'Esprit qui determine le langage théologique et qui lui donne de résonner juste et vrai...» (B. Bobrinskoy, «Le Saint-Esprit, vie de l'Église», *Contacts* 55 (1966) 179-180).

54 Atribuido a Próspero de Aquitania (s. V), secretario de León Magno, que en el *Indiculus* (431?) escribe: «ut legem credendi lex statuat supplicandi» (DH 246).

55 *El misterio de la Trinidad,* 164.

el Dios trinitario y donde el misterio de la salvación se hace realidad concreta.

2.3.1 La Iglesia en el misterio trinitario de la salvación

La Iglesia no puede contemplarse al margen del misterio trinitario de la salvación del mundo, ni puede comprenderse como una consecuencia de esta, sino que se encuentra inserta en este *mysterium,* participando en él y comunicándolo continuamente al mundo:

> La Iglesia es el misterio de la divina Trinidad comunicada, participada. Don de amor y de vida del Padre de la Luz, Presencia y memoria de Cristo en la oración, en el testimonio, en el servicio, Fuerza santificante del Espíritu Santo que conduce a la Iglesia y a sus hijos a su final, por la Voz interior del Espíritu[56].

Inserta en el misterio de la salvación, reproduce en sí el misterio trinitario salvífico y lo comunica en la historia por su misma *natura* sacramental: ella es su "expresión necesaria", su "epifanía sacramental" en la historia entre las dos parusías[57].

En la misma naturaleza de la Iglesia, en su mismo ser misterio, la Iglesia actualiza y continúa la salvación del Dios trinitario[58]. Ella reproduce y manifiesta la historia de la salvación en su totalidad, pues, aunque la salvación se realiza en etapas, en el *mysterium,* en su sentido bíblico, se contiene en sí el proyecto salvífico divino en su totalidad.

Por ello, al contemplar el misterio de la Iglesia, contemplamos de una forma global su preparación en la antigua alianza con Israel, como

---

56 *El misterio de la Trinidad,* 22.

57 *Le mystère de l'Église,* 31.

58 «Dans l'Église s'actualise toujours à nouveau le mystère trinitaire du salut du monde, que l'Église proclame, qu'elle manifest, qu'elle communique» (*Le mystère de l'Église,* 80).

pueblo de Dios (la Iglesia veterotestamentaria) que espera la venida y el cumplimiento de los tiempos mesiánicos[59], y la nueva alianza llevada a cabo por Jesucristo. Así, la encarnación se reproduce en la totalidad de la sacramentalidad de la Iglesia, y la unción de Jesucristo se refleja en la presencia del Espíritu en la Iglesia. Igualmente, esta experimenta en sí los sufrimientos de Cristo, su *kénosis*, su muerte y su resurrección, como se celebra en la liturgia eucarística y bautismal. De igual modo, la ascensión del Señor se prolonga en la tensión que eleva el cuerpo eclesial hacia donde está su cabeza, Cristo, cuya venida definitiva anhela. Y, finalmente, el don del Espíritu en pentecostés hace presente a Cristo en la Iglesia continuamente hasta su venida en la gloria y la hace vivir en un memorial perenne, siendo testigo de él en medio del mundo[60].

Y si la Iglesia es manifestación del misterio de la salvación, que es misterio de comunión y de unidad, ella es imagen de la "tri-unidad" divina. Su identidad es trinitaria, siendo imposible separar el misterio de la salvación del misterio de la vida divina del Dios trinitario a la que está llamada a participar toda la humanidad y que la Iglesia reproduce en sí misma[61]. En la Iglesia se realiza, aunque de modo imperfecto, la comunión de todos los hombres en el banquete del reino de Dios, por ser «lugar y modo de la comunión de los hombres en el banquete del reinado trinitario»[62].

---

59 Bobrinskoy se refiere así a la preparación de la Iglesia en Israel hasta la venida de Cristo y la fundación de la Iglesia, tomando esta terminología (*Église vétérotestamentaire*) del artículo de S. Bulgakov, «Esquisses de la doctrine de l'Église», *Pout'* 1 (1925) 57-58, en el que se refiere a Adán y Eva, creados a imagen de Dios, indicio de lo que habrá de ser la "eclesialización" del hombre (cfr. *Le mystère de l'Église,* 40-42).

60 Cfr. *Le mystère de l'Église,* 16-19.

61 Cfr. *Le mystère de l'Église,* 130-134. Resulta también significativo para mostrar la identificación del misterio de la Iglesia con el misterio de la Trinidad el siguiente texto: «parler pour l'Église de *Conseil trinitaire,* c'est comprendre que le mystère de l'Eglise est le même que celui de la Trinité, c'est-à-dire un mystère d'amour. L'Amour trinitaire est donc l'Événement ontologique primordial qui constitue et crée l'Église dans son être et qui détermine ses structures, ses institutions» (*Le mystère de l'Église,* 37).

62 *Le mystère de l'Église,* 8.

Concluyendo, podemos afirmar que en la Iglesia cada hombre participa y queda insertado en el misterio de la salvación, es decir, en el misterio de comunión del Dios trinitario. El siguiente texto —aunque un poco extenso— sintetiza de modo admirable lo que queremos expresar:

> Finalmente, *la Iglesia*, este medio divino donde obra la gracia, donde se comunica la salvación, donde la naturaleza humana renovada se expresa a través de las existencias personales, que por ella también se renuevan, se revela como reflejo y, en expresión de san Agustín, como la "extensión a los hombres de la familia trinitaria", de la comunión trinitaria. Las estructuras trinitarias presentes en los sacramentos, en el culto, en la teología misma de la Iglesia, son inseparables de la realidad del dogma trinitario. Esta *vida en comunión,* esta participación en la Trinidad, esta diferencia y esta reciprocidad en la unidad no son un sueño ni una conquista de los hombres, sino el don que Dios quiere hacernos. En este sentido, podemos decir, con Feodorov, que "la Trinidad es nuestro programa social", nuestro origen y nuestro fin, que no son solamente los de los individuos cristianos, preocupados por su pequeña salvación solitaria, sino los de la gran familia humana llamada a descubrir por la Iglesia la identidad trinitaria[63].

2.3.2 La presencia dinámica del Espíritu en la Iglesia

La vida de la Iglesia está determinada por la acción del Espíritu Santo, experimentado por el hombre en la vivencia eclesial y sacramental en un doble movimiento: presente en la Iglesia preparando los corazones de los hombres para acoger al Señor resucitado y enviado por Cristo a la Iglesia constituyéndola en portadora del Espíritu. Será esta experiencia del Espíritu en la vida de la Iglesia el punto de partida de la reflexión teológica del misterio de la presencia eterna del Espíritu en el Hijo[64].

---

63 *El misterio de la Trinidad,* 15-16.

64 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 115-116.

La acción misteriosa del Espíritu en la Iglesia introduce al hombre en la vida trinitaria, manifestando así la identidad trinitaria de la Iglesia por la que el hombre puede entrar en comunión con la vida de la Santísima Trinidad, de manera que podemos describir la vida de la Iglesia como

> (...) vida en y por el Espíritu Santo, en quien obra el Padre y en quien está presente Jesucristo glorificado y exaltado. Desde el principio de su vida, la Iglesia penetra en la experiencia de la existencia trinitaria y está obligada a atestiguar esta experiencia en sí misma indecible[65].

Los escritos de las primeras comunidades nos muestran la esencialidad de la experiencia del Espíritu. El mismo acontecimiento de pentecostés y el discurso posterior de Pedro (cfr. Hch 2) exponen la prioridad de la efusión y manifestación del Espíritu en la comunidad, unida a la confesión de Jesús como Señor glorificado y exaltado a la diestra del Padre, así como la llamada a la conversión y al bautismo[66].

La experiencia del Espíritu en la vida de la Iglesia es inseparable del misterio de Cristo, de la misma manera que es imposible deslindar al Espíritu del Hijo en lo que denominábamos una cristología pneumática. De hecho, afirmará Bobrinskoy:

> Pentecostés no es inicialmente una reflexión específica sobre el Espíritu Santo, sino fundamentalmente la vida nueva anunciada en la resurrección de Jesús. La predicación de los apóstoles es cristocéntrica[67].

Así que todo intento de definir la Iglesia y su *natura* ha de partir del misterio de Cristo y del Espíritu Santo[68], matizándose, además,

---

65 *El misterio de la Trinidad,* 117.

66 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 117-120.

67 *El misterio de la Trinidad,* 117.

68 Al referirse a la fundación de la Iglesia en Cristo (no como momento puntual) y su origen en pentecostés, en el que la Iglesia se convierte en habitáculo de los dones del Espíritu, afirmará: «L'Église est donc définie simultanément par l'oeuvre du Christ

que la presencia recíproca del Espíritu en Cristo y de Cristo en el Espíritu tendrá sus repercuiones prácticas en la misma eclesiología, pues existe —según nuestro autor— una continuidad esencial entre el modo en que el Espíritu habita sobre el Hijo y la manera en que el mismo Espíritu habita en la Iglesia[69]. Así expondrá Bobrinskoy cómo afecta a la eclesiología este misterioso movimiento de reciprocidad:

> Toda la teología de la Iglesia, de la salvación, del hombre nuevo, de los sacramentos está profundamente marcada por este misterioso movimiento de reciprocidad de Cristo y del Espíritu que se manifiestan, se dan, se envían, asegurando así y renovando siempre en la vida eclesial el equilibrio de la obediencia y de la libertad creadora de la institución y del profetismo[70].

a) La presencia del Espíritu constituye la Iglesia

En el primer movimiento de revelación trinitaria hemos contemplado al Hijo constituido eternamente por el Espíritu Santo, sobre el que reposa (*repose*) eternamente, como indicaban los relatos de la encarnación y el bautismo.

En correspondencia a esta inhabitación del Espíritu en el Hijo, Bobrinskoy afirma la presencia del Espíritu Santo en el corazón de los creyentes, que predispone al hombre a la acogida del mensaje de la resurrección, haciéndole reconocer la presencia del Señor en medio de la comunidad cristiana[71]. Y esta presencia del Espíritu que habita la Iglesia la acompañará siempre, santificándola, vivificándola, guiándola

et par la présense de l'Esprit-Saint, tous deux constituant "les deux Mains du Père"» (*Le mystère de l'Église,* 51).

69 Cfr. B. Bobrinskoy, «Esprit et Sacrements selon les Pères», 3-4. Tal continuidad y reciprocidad de presencia Espíritu-Hijo permitirán definir la existencia cristiana en referencia al Espíritu o al Hijo.

70 *El misterio de la Trinidad,* 116.

71 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 109.

> En todo momento del devenir de las comunidades apostólicas, en su lento crecimiento, el Espíritu Santo actúa en su génesis, en la diversidad de dones y de servicios, en el testimonio de Cristo muerto y resucitado, en lo cotidiano de la vida eucarística donde se construye la comunidad cristiana[72].

Pentecostés es la experiencia del Espíritu que lleva a la confesión del nombre de Jesús, estableciéndose la íntima reciprocidad entre el Señor resucitado y el Espíritu, pues nadie puede afirmar que Jesús es el Señor si no es en el Espíritu (cfr. 1Cor 12,3)[73].

Por el Espíritu Santo somos introducidos ontológicamente en la nueva vida del misterio de la resurrección de Cristo, al que descubrimos como Hijo que nos revela al Padre[74]. Y así como el Espíritu realizó la filiación divina en el hombre Jesús, revelando su identidad con relación al Padre, revela a los cristianos su propia identidad de hijos haciéndolos exclamar *Abbá-Padre* (cfr. Rm 8,14-16) e introduciéndolos en la comunión y la intimidad de la vida trinitaria[75].

Ahora bien, esta participación del cristiano en la comunión trinitaria es inseparable del amor fraternal, como se manifiesta en la celebración de la eucaristía. Así mismo se muestra en los Hechos de los Apóstoles, donde la eucaristía sigue a la efusión del Espíritu (cfr. Hch 2, 46)[76].

Bobrinskoy muestra así la dimensión pneumatológica de la comunión eucarística —como estudiaremos más adelante—, en la que los cristianos se reconocen miembros de un cuerpo (la Iglesia) del que Cristo es la cabeza (cfr. Col 1,15-20). Se podrá afirmar siguiendo a san Pablo:

---

72 *El misterio de la Trinidad,* 146.

73 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 148-149.

74 Siguiendo a san Pablo (cfr. Ga 1,49), dirá: «C'est tout cela l'oeuvre de l'Esprit, de nous rendre conformes à Jesus; elle concerne donc notre vèritable ontologie, nos transforme en profondeur» (B. Bobrinskoy, «Esprit et Sacrements selon les Pères», 4).

75 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 150.

76 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 151-152.

> La obra del Espíritu es construir el cuerpo único de Cristo que es la Iglesia, diversificando los carismas y los ministerios, pero siempre en la perspectiva de la unidad del edificio espiritual cuyas piedras son los cristianos[77].

Comunión en el Espíritu y comunión eucarística son inseparables en la constitución de la Iglesia. La una remite a la otra[78]: por la acción del Espíritu la presencia de Cristo se continúa en la Iglesia, al tiempo que la presencia de Cristo garantiza la efusión continua del Espíritu.

b) La efusión continua del Espíritu sobre la Iglesia

Si en Cristo descubrimos la presencia eterna del Espíritu Santo que lo constituye y revela su identidad de Hijo, en un movimiento inverso será Cristo el que envíe el Espíritu a la comunidad de parte del Padre como un don, siendo al mismo tiempo portador y donante del Espíritu[79].

La reciprocidad de la presencia del Espíritu en el Hijo y del Hijo en el Espíritu impide la reducción del Espíritu a una mera presencia superpuesta sobre el Hijo, o a una subordinación unilateral del Espíritu al Hijo, tal y como plantea la controversia del *Filioque*[80].

Tal mediación simultánea y recíproca, complementaria al envío del Espíritu a la Iglesia, mantiene un equilibrio eclesial entre la tradición,

---

77 *El misterio de la Trinidad,* 153.

78 Bobrinskoy afirmará que la presencia del Espíritu en la comunidad eucarística transforma la Iglesia en una comunidad carismática (cfr. *El misterio de la Trinidad,* 152-153), que – en cierta forma – es un paralelismo con la configuración de la cristología como cristología pneumatológica.

79 «Si el Espíritu Santo es aquel que prepara la venida de Cristo, quien lo anuncia, lo revela, lo encarna, lo hace presente en la comunidad eclesial, importa también subrayar que un movimiento de relación inversa, desde pentecostés, es Cristo quien suplica al Padre que envíe el Espíritu Santo, y es el Señor mismo quien lo envía de parte del Padre» (*El misterio de la Trinidad,* 109).

80 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 327-328.

la obediencia, los sacramentos, el orden canónico y la institución, por un lado, y, por otro, la libertad, los carismas, el don de profecía, etc.[81]

Se funden, así, los distintos esquemas —ya expuestos— de revelación trinitaria en la experiencia eclesial: el que nos mostraba la permanencia eterna del Espíritu en el Hijo, el que partiendo de Cristo nos revelaba su íntima relación con el Padre y prometía el Espíritu como fruto del amor entre el Padre y el Hijo, y aquel que suponía el envío del Espíritu por parte del Padre y del Hijo.

Pentecostés, como envío del don personal del Espíritu a la comunidad, hace que la Iglesia sea portadora del Espíritu (*pneumatófora*) y, en tanto que es *pneumatófora,* hará continuamente presente en el mundo —de modo sacramental— a Cristo, a través de quien el hombre puede acceder a la comunión de vida trinitaria[82].

El Espíritu Santo, por tanto, revela la identidad y perpetúa la presencia sacramental del Cristo en la Iglesia. Pero nos lo revela como aquel sobre el que reposa el Espíritu eternamente y como aquel que nos envía el Espíritu como don del amor entre el Padre y el Hijo, como una efusión continua sobre la Iglesia, como un pentecostés permanente, que la constituye en cuerpo de Cristo y la santifica, ilumina, sostiene, vivifica... Esta presencia del Señor resucitado en la Iglesia, por la efusión del Espíritu, permite al hombre el acceso al Padre, entrando en comunión con la Trinidad y alcanzando su deificación[83].

---

81 Cfr. B. Bobrinskoy, «Le Saint-Esprit, vie de l´Église», 191-193. También en la voz «Holy Spirit», en N. Lossky, *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneve 2002², 533-534.

82 «(...) Pentecostés es la venida en persona del Espíritu santificador, prometido y enviado por Cristo, y el Espíritu, en un permanente Pentecostés, asegura la presencia de Cristo en la Iglesia. De esta forma, Pentecostés es una fiesta que no es menos cristológica que pneumatológica, ya que inaugura la presencia eclesial, sacramental de Cristo en el Espíritu Santo. Pentecostés resuelve la tensión entre el Cristo elevado al cielo, sentado a la derecha del Padre y su promesa: "Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (Mt 28,20)» (*El misterio de la Trinidad,* 87-88).

83 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 89-91.

La permanencia del Espíritu se perpetúa en la Iglesia en la celebración de los sacramentos, especialmente en la eucaristía, donde la Iglesia se constituye y se manifiesta como cuerpo de Cristo por la acción del Espíritu y del Hijo, que comunica y realiza ya en el mundo sacramentalmente la comunión trinitaria del banquete escatológico del Reino[84].

Pero esta efusión perpetua del Espíritu no se limita a las fronteras de la Iglesia, sino que adquiere dimensiones cósmicas. La misión de la Iglesia será la de hacer posible la realización del misterio de salvación de Dios para la humanidad, haciendo presente en el mundo el misterio de Cristo mediante una epíclesis permanente[85].

Hasta aquí hemos querido resaltar la prioridad de la acción del Espíritu en la eclesiología de B. Bobrinskoy. Como hemos visto, es el Espíritu el que constituye la Iglesia, el cuerpo de Cristo, que irradia a su vez la vida divina, la comunica y la testimonia. Como él mismo dirá: «primeramente, la congrega; en segundo lugar, la transforma; y, en tercer lugar, hace explotar la comunidad»[86].

Nos centraremos ahora en la liturgia, especialmente en la eucaristía, donde se manifiesta la Iglesia y se continúa la efusión del Espíritu Santo sobre el mundo. Observaremos que la eclesiología eucarística de Bobrinskoy está matizada por la dimensión pneumatológica de su teología.

2.3.3 La celebración eucarística, epifanía de la Iglesia

La celebración litúrgica, especialmente la celebración eucarística, es epifanía o lugar de manifestación privilegiada de la identidad y

84 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 193-199.

85 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 188-189.

86 «Premièrement l'Esprit-Saint rassemble, deuxièmement Il transforme, troisièmement Il fait exploser la communauté» (B. Bobrinskoy, «Esprit et Sacrements selon les Pères», 4).

verdad última de la Iglesia[87]. Así Bobrinskoy afirmará, siguiendo a Cipriano de Cartago en el *De ecclesia catholica unitate*, que allí donde está la eucaristía está la Iglesia (*Ubi eucharistia, ibi ecclesia*)[88]. Por ello, se podrá considerar el sacramento de la eucaristía como el sacramento de la Iglesia por excelencia, el sacramento en el que la Iglesia se reconoce y se perpetúa en el tiempo y el espacio[89].

En la eucaristía el hombre experimenta la presencia del Espíritu, como pentecostés permanente que congrega a la Iglesia y la constituye en cuerpo de Cristo en relación de intimidad con el Padre. Y, como tal, en la misma eucaristía, la Iglesia, portadora del Espíritu, se siente enviada para anunciar al mundo el mensaje de la salvación de Jesucristo y así restaurar la creación y hacerla entrar en el misterio del plan salvífico del Dios Trinidad.

---

87 «La théologie orthodoxe moderne s´accorde pour considérer la célébration eucharistique et liturgique en général de l´Église comme le lieu par excellence de sa manifestation, de son épiphanie, de son identité, le moment fort et privilégié de son existence» (*Le mystère de l´Église*, 81). Tal y como él mismo explicará, sigue la línea eclesiológica de autores católicos como H. de Lubac en *Catholicisme* (1938), *Corpus Mysticum* (1944) y *Méditation sur l´Église* (1953), y J.-M. R. Tillard en *L´Eucharistie, Pâque de l´Église* (1964). Igualmente tiene presente, entre los autores protestantes, a J.J. von Allmen en *Essai sur le Repas du Seigneur* (1966); y, entre los ortodoxos, a S. Bulgakov en sus artículos «Le Royaume de Dieu» (1928) y «Le Ministère et les Sacrements» (1935), a G. Florovsky y P. Evdokimov en *Orthodoxie* (1959) y *Prière de l´Église d´Orient* (1966), a N. Nissiotis, O. Clément, A. Schmemann, J. Meyendorff y N. Afanasiev, que fue el primero en hablar de una eclesiología eucarística basándose en los escritos de Hipólito, Ignacio de Antioquía y Cipriano de Cartago. Una referencia bibliográfica más detallada la encontramos en B. Bobrinskoy, «L´Eucharistie, plénitude de l Église», en P. Lebau – B. Bobrinskoy, *Intercommunion. Des chrétiens s´interrogent. Eucharistie, Église, Unité*, Mame (France) 1969, 15-16. A esta lista de autores habría que añadir a I. Zizioulas en *L´être ecclesial* (1981), a cuya obra hace continuas referencias en *Le mystère de l´Église*.

88 Cfr. *Le mystère de l´Église,* 20.

89 «(...) le sacrement de l´Église par excellence, le sacrement dans lequel l´Église se reconnaît, se perpétue, come le lieu et le temps du rassemblement du Peuple de Dieu, comme le don de la consécration de celui-ci en Corps du Christ par la descente du Saint-Esprit et enfin comme le point de départ du témoigne et de l´expansion missionnaire et apostolique de l´Église tout entiére» (*Le mystère de l´Église*, 21).

Como se puede observar, bien podríamos haber comenzado nuestra exposición del engranaje teológico de Bobrinskoy partiendo de un análisis de la celebración eucarística, confirmándose así el fundamento experiencial y litúrgico-sacramental de la teología de nuestro autor[90]. Al hacerlo de este otro modo, hemos creído resaltar el intríngulis pneumatológico de su eclesiología, que se evidencia también en la *natura* sacramental de la Iglesia.

a) Continuum bautismo-eucaristía

Bobrinskoy no considera la eucaristía aislada del bautismo, sino como un *continuum* bautismo-eucaristía que supone el nacimiento auténtico a la vida divina: la integración en el cuerpo de Cristo se realiza en el bautismo y se confirma en la eucaristía, memorial del misterio de la redención llevada a cabo por Jesucristo:

> El nacimiento bautismal y la comunión eucarística con la vida divina constituyen los dos polos de la vida cristiana: el bautismo, que es el acontecimiento pascual realizado una vez para siempre en nuestra vida, en el día de nuestra liberación, cuando fuimos marcados por el sello del Espíritu de Pentecostés; la eucaristía, que realiza el memorial renovado de nuestra salvación[91].

Destaca la prioridad de la acción del Espíritu Santo, que hace posible la unión del creyente con Cristo[92], al que experimenta simultánea-

---

90 «En parlant de l'Eucharistie, c'est constamment du mystère de l'Église qu'il s'agit, de l'être de l'Église, dont l'Eucharistie rend compte et qu'elle reflète et devoile» («L'Eucharistie, plénitude de l'Église», 19). Otro texto significativo: « Lo que decimos de la Eucaristía se amplía en la eclesiología entera. Los momentos constitutivos de la Eucaristía desbordan el cuadro propiamente ritual y clarifican la vida y el testimonio de la Iglesia en su permanencia» (*El misterio de la Trinidad,* 184).

91 *El misterio de la Trinidad,* 180.

92 La acción del Espíritu, previa a la confesión del nombre del Señor, se identifica con el movimiento inadvertido del deseo de Dios en cada hombre. Así se

mente como donador del Espíritu en un pentecostés personal que se continuará eclesialmente en la celebración de la eucaristía. En esta también el Espíritu realizará la unión de la Iglesia con Cristo, conformándola como el cuerpo de Cristo, al que el creyente fue incorporado en el bautismo y sobre el que es enviado el Espíritu en un pentecostés permanente[93].

En la celebración del bautismo y también de la eucaristía —como veremos— se experimenta la acción misteriosa del Espíritu unida al misterio de Cristo que introduce al creyente en la vida trinitaria. Se observa aquí lo que posteriormente sistematizará la teología: la presencia recíproca del Espíritu Santo en el Hijo y el envío del Espíritu por el Hijo, como se sintetizaba en los modelos de revelación trinitaria en una simultánea dinámica ascendente (por el Espíritu al Hijo y de ahí al Padre) y descendente (del Padre, por el Hijo, al Espíritu).

b) Eucaristía: culto lógico-pneumático

Aunque en la celebración de la eucaristía se puede distinguir entre la doxología, centrada en la liturgia de la Palabra (sacramento de la Palabra), y la liturgia eucarística, centrada en la consagración y la comunión al cuerpo y la sangre de Cristo (sacramento de la eucaristía), encontramos que nuestro autor considera la liturgia eucarística como una liturgia de la Palabra, pues la Palabra está integrada y

observa también en el rito del bautismo con la unción pre-bautismal y la bendición del agua (la crismación como un rito propio del Espíritu Santo se ignoraba hasta finales del s. IV en Siria y la Capadocia). Esto supone ya una invocación del Espíritu, como pentecostés para el bautizando que se reiterará en la eucaristía (cfr. *El misterio de la Trinidad,* 183-184).

93 «En el Espíritu Santo se realizan el encuentro y la unión con Cristo Jesús. Por su parte, el Señor es el dador del Espíritu; esta donación se inaugura en un pentecostés personal en el bautismo, y se perpetúa en la vida de la Iglesia, en el misterio eucarístico» (*El misterio de la Trinidad,* 181).

atraviesa toda la acción litúrgica[94], que es en todo momento Palabra y epíclesis[95].

De hecho, ya Bobrinskoy había fundamentado la relación Palabra-Espíritu en el Antiguo Testamento: en la creación, en los profetas o los sabios de Israel. Plenitud de tal relación es la encarnación de la Palabra en Jesucristo, en el que converge la acción misteriosa del Espíritu. El pasaje del bautismo de Jesús muestra que, en el Hijo (*Logos*), Espíritu Santo y Palabra no pueden disociarse, como es imposible separar epíclesis y Palabra en la celebración de la eucaristía. La presencia del Espíritu en la Palabra hace que esta se manifieste y encuentre siempre eco o receptividad en la vida del creyente, que enfoca su vida hacia el Padre, que habla y se revela en el Verbo encarnado[96].

La íntima y recíproca presencia del misterio del Espíritu y el misterio del Hijo no es extraña a la celebración eucarística, donde la Palabra de Dios es revelada y vivida en el Espíritu. Por ello, Bobrinskoy considera la eucaristía como un "culto lógico", que hace referencia, en primer lugar, al Logos, el Verbo de Dios acogido por los hombres, encarnado y prolongado en la eucaristía, y, en segundo lugar, al sentido espiritual del término, más próximo a *pneumatikós*, en referencia al Espíritu Santo[97].

---

94 «Il faut rappeler néanmoins que la liturgie eucharistique est tout entière, du début de la liturgie des cathéchumènes jusqu'au renvoi final des fidèles, une liturgie de parole. La Parole n'y est pas seulement juxtaposée à l'Eucharistie ou précédant celle-ci, elle intériorise toute l'action liturgique» (*Le mystère de l'Église,* 21).

95 Cfr. *Le mystère de l'Église,* 21. Considerando la Palabra como sacramento e integrándola en el conjunto de la acción litúrgica, Bobrinskoy aúna posiciones teológicas que han sido contrapuestas. Tal es el caso del valor concedido por la tradición occidental, especialmente san Agustín y, posteriormente, la Reforma, a la mediación de la Palabra en la eucaristía, frente a la insistencia de la tradición oriental sobre la epíclesis del Espíritu Santo en la celebración eucarística.

96 Cfr. *Le mystère de l'Église,* 22.

97 Cfr. B. Bobrinskoy, «L'Eucharistie, plénitude de l'Église», 19-20.

La sacramentalidad de la Palabra, por tanto, proviene de la sacramentalidad de la Iglesia y de la sacramentalidad de Cristo, pues el Espíritu actualiza y comunica el misterio de la salvación en lenguaje humano[98].

c) La Iglesia en memorial

> La Iglesia evoca en el Espíritu toda la obra redentora del Salvador, pero también el cosmos, la creación, la humanidad entera proyectada en Cristo, recapitulada y restaurada en él[99].

Basándose en la anámnesis de la celebración eucarística, Bobrinskoy destaca diversos aspectos que afectan directamente a la configuración de la Iglesia como Iglesia en memorial, es decir, en actualización de la obra de la salvación.

En primer lugar, destacamos, una vez más, la vinculación de la acción del Espíritu y el misterio de Cristo, pues es solo por la acción del Espíritu por la que se realiza la presencia del Señor (memorial) en el hoy sacramental de la Iglesia[100].

En segundo lugar, el Espíritu Santo realiza una presencia plena de Cristo en sus múltiples dimensiones: el Logos creador, el Jesús de la historia, el Cristo de la Gloria y el Señor de la parusía y el juicio[101].

El memorial eucarístico trasciende, por tanto, las fronteras espacio-temporales, determinando la misma *natura* histórica y escatológica de la Iglesia, así como su misión en el mundo.

---

98 «La sacramentalité de la Parole découle de la sacramentalité de l'Église même et de la sacramentalité du Christ. Le Christ lui-même étant Dieu et homme, tout ce qui découle de lui, sa parole comme ses actes, comme sa vie même, comme sa mort, comme l'Église et les sacrements, tout cela est tojours à la fois consubstantiel à la Parole de Dieu éternelle, divine, inmuable, vraie, belle, et consubstantiel aux paroles de l'homme, elles-mêmes en relation avec cette Parole de Dieu» (B. BOBRINSKOY, «L'Eucharistie, plénitude de l'Église», 21).

99 *El misterio de la Trinidad,* 204.

100 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 191.

101 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 189.

La Iglesia hace presente sacramentalmente al Señor "que era", actualizando en sí el misterio de la encarnación, la pasión y la resurrección, es decir, toda la obra de la salvación llevada a cabo en Cristo en una unidad mistérica representada en el memorial eucarístico.

Al mismo tiempo, hace presente sacramentalmente al Señor "que viene", orientando toda su existencia hacia la plenitud del Reino de Dios en una tensión y espera activa de la realización definitiva de la salvación ya comenzada y actualizada en ella: ella es la Iglesia que exclama *Maranatha.*

De esta forma, la Iglesia, por tanto, situada entre la ascensión y la parusía del Señor, muestra al mundo, por la acción del Espíritu Santo en el memorial litúrgico, al Señor "que es", que habla, que actúa en el hoy de la historia y, simultáneamente, está sentado a la derecha del Padre, como si de una cristología extensiva se tratara[102].

Apunta finalmente Bobrinskoy que estos tres aspectos han de tenerse equilibradamente presente en la Iglesia. De lo contrario, conllevaría profundas deformaciones en la conciencia de la Iglesia y su testimonio en el mundo[103].

d) La Iglesia en epíclesis

Memorial y epíclesis van unidos como dos dimensiones íntimamente interconectadas en la celebración, del mismo modo que lo están Cristo y el Espíritu o la pascua y pentecostés. Ambas dimensiones de la celebración eucarística se podrán también predicar de la Iglesia, ya que la epíclesis desborda los límites de la celebración, de manera que «la Eucaristía de la Iglesia (y la Iglesia eucarística) es toda ella epíclesis-invocación, como toda ella es memorial»[104].

---

102 Se refiere a estos aspectos citados en *Le mystère de l'Église,* 24-26 y «L'Eucharistie, plénitude de l'Église», 26-29. La terminología cristología extensiva solo aparece en *El misterio de la Trinidad,* 204.

103 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 208.

104 *El misterio de la Trinidad,* 208.

Un primer aspecto que podemos destacar de esta afirmación es que nuestra concepción de la epíclesis no puede quedar reducida a un momento de la celebración (la invocación al Padre para que envíe el Espíritu sobre el pan y el vino), sino que toda la eucaristía es epiclética[105], como de toda la Iglesia se podrá decir que es epiclética: es Iglesia en epíclesis[106].

Un segundo aspecto se refiere al destinatario de la epíclesis, pues en ella no solo se invoca al Espíritu Santo, sino que, en las liturgias primitivas, se constata la existencia de epíclesis cristológicas, en las que se pedía la venida del Señor: *Maranatha*. Se explica así la íntima relación Cristo-Espíritu Santo en la vivencia eucarística de la epíclesis.

De ahí que la eucaristía sea un pentecostés permanente, tanto en el sentido de preparación (la comunidad reunida en el cenáculo en oración) como en el de descenso del Espíritu Santo sobre la comunidad. Así aparece en la narración del evento de pentecostés del libro de los Hechos[107].

Y, sobrepasando los límites de la celebración, también del misterio de la Iglesia se podrá decir que es pentecostés permanente, suponiendo la dependencia y sumisión total de la Iglesia en toda su realidad —también institucional— a Cristo y al Espíritu[108].

---

105 Cfr. *Le mystère de l'Église,* 26.

106 «Mais si nous disons que l'Eucharistie est tout entière épiclèse, il est clair que l'épiclèse déborde l'Eucharistie et que cette épiclèse, ce sens épiclétique, ce sens d'invocation, de dépendence, couvre et définit tout le mystère de l'Église, toute relation de l'Église au Crist» (*Le mystère de l'Église,* 28).

107 El sentido pentecostal de la liturgia, especialmente aplicado a la eucaristía, ya aparecía en la obra *Explication de la divine liturgie* de Nicolas Cabasilas, teólogo y filósofo bizantino del s. XIV, y era propia de la tradición oriental y siriaca, como nos recuerda Bobrinskoy (cfr. *El misterio de la Trinidad,* 212).

108 Cfr. *Le mystère de l'Église,* 28; B. Bobrinskoy, «L'Eucharistie, plénitude de l'Église», 36-37.

e) Eucaristía, comunión de la Iglesia

Como hemos señalado a lo largo de nuestra exposición, la Iglesia es el lugar de la comunión trinitaria, el lugar en el que la Trinidad se manifiesta. Epifanía del misterio de Dios que se concentra en la comunión eucarística, en la que el hombre entra en comunión con el Padre y el Hijo, en el Espíritu Santo[109].

En la celebración de la eucaristía se manifiesta la identidad de la Iglesia y del hombre en relación con la comunión trinitaria. Tal participación en el misterio de la vida divina se realiza por la mediación del Espíritu Santo. Por ello, Bobrinskoy, resaltando la importancia de la pneumatología, se referirá a la acción del Espíritu en estos términos:

> El Espíritu Santo nos introduce en la intimidad de la vida trinitaria, por Cristo, hacia el Padre. Con el Espíritu Santo se instaura en nuestra vida una relación inexpresable pero esencial[110].

La vida de la Iglesia, por tanto, es comunión con la Trinidad en la comunión del Espíritu Santo[111]. Y esta comunión del Espíritu se refleja en la celebración eucarística en dos modos: en primer lugar, el Espíritu es el Precursor, quien prepara nuestros corazones para acoger al Verbo encarnado, el que ora en nosotros; y, en segundo lugar, el Espíritu es el don de Cristo a la comunidad, el don por el que el Padre a través del Hijo se dirige a los hombres.

---

109 «La communion eucharistique est un don, une présence, une reálisation de la vie trinitaire dans l'Église» (*Le mystère de l'Église,* 29).

110 *El misterio de la Trinidad,* 214.

111 Una expresión que ya aparece en el saludo trinitario de la segunda carta de san Pablo a los Corintios (cfr. 2Cor 13,13) y que se encuentra también en san Ireneo, o en la liturgia de san Basilio y san Juan Crisóstomo (cfr. B. Bobrinskoy, «L'Eucharistie, plénitude de l'Église», 38).

> El Espíritu excava en nosotros un espacio infinito de acogida, nos constituye en templos de la divinidad, clama él mismo en nosotros "ven, Señor Jesús", "Maranatha", "Abba, Padre". El Señor resucitado nos comunica de nuevo su Espíritu, como en la creación y en la resurrección: "Recibid el Espíritu Santo"»[112].

Ahora bien, la comunión eclesial que se realiza en la celebración eucarística es comunión total, es decir, de la Iglesia en su totalidad o de la comunión de los santos, también manifestada en la celebración eucarística. Aquí se muestra la Iglesia a modo del Cristo total (*Christus totus, caput e corpus*)[113], como se significa en el rito de la proscomedia, en el que el sacerdote al preparar el cáliz y la patena incluye partículas simbolizando a la Madre de Dios, los nueve órdenes de santos, los vivos y los difuntos; e, igualmente, en la intercesión que sigue a la epíclesis, en la que también se recuerda la Iglesia celestial[114].

Podemos concluir, por tanto, corroborando que la comunión que se inaugura en la celebración de la eucaristía y que se extiende al misterio de la Iglesia en su totalidad no es ajena a la comunión trinitaria, sino que es, más bien, una extensión de la comunión trinitaria a la familia humana.

Como consecuencia, todo lo visible en la Iglesia (instituciones, ministerios, estilo de vida, notas, etc.) ha de ser reflejo de la fidelidad a su identidad trinitaria, que es su *natura* más íntima[115].

---

112 *El misterio de la Trinidad,* 214-215.

113 Expresión que nos recuerda a la eclesiología de G. Florovsky (cfr. G. Florovsky, «Le Corps du Christ Vivant, une interprétation orthodoxe de l'Église», en Id., *La Sainte Église Universelle,* Neuchâtel-Paris 1948, 9-57).

114 Cfr. *Le mystère de l'Église,* 29-30.

115 «Tous les attributs de l'Église reflètent la nature même de la Sainte Trinité. La sainteté de l'Église est une participation à la sainteté de Dieu. La catholicité de l'Église reflète la Tri-unité des Personnes divines. L'apostolicité de l'Église se fonde sur la hiérarchie (ou *taxis*) inefable des Personnes de la Sainte Trinité, où la vie divine provient et revient au Père (monarchie éternelle du Père). De même, "l'unité de l'Église découle nécessairement de l'unité de Dieu" (A. Khomiakov). (…) Quand

f) Eucaristía y misión escatológica de la Iglesia

También la misión de la Iglesia brota de la celebración eucarística, es decir, del misterio de la pascua, ascensión, pentecostés y de la parusía que se condensa en la liturgia[116]. El cristiano se convierte en testigo de la resurrección del Señor por la acción del Espíritu Santo, haciendo presente en el mundo a Cristo de una forma sacramental y en la espera escatológica de la realización plena del reino de Dios.

Las mismas fórmulas de despedida de la liturgia eucarística romana (*Ite, missa est*) y bizantina (Salgamos en paz) muestran la dimensión misionera de la celebración de la eucaristía y, por consiguiente, de la Iglesia. Como expresa bellamente Bobrinskoy, es el momento de la entrada de la Iglesia en el mundo[117] o de la dispersión sacramental de la Iglesia en el mundo[118]. Cuando los cristianos, alimentados por el Pan celeste y llenos del fuego del Espíritu, salen al mundo para llevar la presencia de Cristo comienza "la liturgia después de la liturgia" (*la liturgie après la liturgie*)[119].

La Iglesia reunida en asamblea (*Église rassamblée*) es Iglesia enviada (*Église renvoiée*), pero no como dos momentos diversos, sino yuxtapuestos. La misión de la Iglesia brota de su misma *natura* comunional,

---

nous disons que l'Eglise donne l'image de la vie divine, cela concerne toute la vie de l'Église, toutes ses structures, tous ses attributes, toute son identité» (*Le mystère de l'Église,* 130). El capítulo V de *Le mystère de l'Église* está dedicado a las notas de la Iglesia, como expresión de la identidad de la Iglesia (cfr. p. 125-166).

116 B. Bobrinskoy, «L'Eucharistie, plénitude de l'Église», 40.

117 «À ce moment se situe non pas la *sortie* de l'Église, mais l'*entrée* de l'Église dans le monde; ce renvoi, cette dispersion des fidèles est nécessaire; l'Église ne peut pas demeurer cantonnée et cloisonnée et fermée en elle-même; il est nécessaire que le culte du dimanche prenne une fin, et qu'il se continue dans la semaine» (B. Bobrinskoy, «L'Eucharistie, plénitude de l'Église», 40).

118 Cfr. *Le mystère de l'Église,* 31.

119 Cfr. B. Bobrinskoy, «Communion trinitaire et communion ecclésiale», *Contacts* 198 (2002) 179; B. Bobrinskoy, *La compassion du Père*, 134-136.

como se expresa en el mismo acontecimiento de pentecostés[120]. Dos movimientos en una misma realidad, lo que Bobrinskoy denomina una implosión y explosión eclesial, transformando la Iglesia en un pentecostés permanente, en el que la Iglesia experimenta su identidad trinitaria al tiempo que la transparenta y la comunica al mundo[121].

La implosión eucarística de la Iglesia, en que se manifiesta su identidad en memorial y en epíclesis, inserta a la Iglesia en una corriente explosiva hacia la realización plena del Reino celeste, mostrándose así la naturaleza escatológica del ser y la misión de la Iglesia. Como dirá Bobrinskoy: «Estamos en el movimiento del devenir de los cielos nuevos y de la tierra nueva de que habla el Apocalipsis (Ap 21,1), participando de esta forma, nosotros también, de la Pascua escatológica del mundo»[122].

La comunión trinitaria realizada en la Iglesia, especialmente en la eucaristía, anticipa el Reino futuro (signo del Reino[123]). Es una invitación y una llamada al mundo a reunirse y reencontrarse, por la acción del Espíritu, en Aquel que, en sí, recapitula los tiempos, la historia y el espacio[124].

La misión, por tanto, habría que contemplarla como una continuación de la comunión de Dios con los hombres comenzada en la encarnación de Cristo y prolongada en la Iglesia[125]. E lo que Bobrinskoy denomina la "eclesialización" de la vida en todos sus aspectos: familiar, social, profesional, político, etc[126].

---

120 «Ce n'est pas dans un sens secondaire que l'Église est missionaire. Elle n'est pas d'abord Église et puis ensuite missionaire. Cela peut paraître surprenant dans la mesure où nous comprenons la mission comme une *action*. (...) Mais nous voyons que, dès la Pentecôte, le témoigne de la foi fait partie du coeur même de la vie chrétienne» (*Le mystère de l'Église,* 109).

121 A este doble movimiento se referirá también con el ejemplo de la sístole (contracción del corazón) y diástole cardíaca (impulso de la sangre hacia todos los órganos del cuerpo), tomado de J.J. von Allmen (cfr. *El misterio de la Trinidad,* 190-192).

122 *El misterio de la Trinidad,* 193.

123 Cfr. B. Bobrinskoy, «L'Eucharistie, plénitude de l'Église», 41; *Le mystère de l'Église,* 31.

124 Cfr. B. Bobrinskoy, «Eucharistie et misión de l'Église», *RevSR* 75 (2001) 31.

125 Cfr. *Le mystère de l'Église,* 50.

126 «Par conséquent, l'instauration d'une société qui tend à devenir chrétienne

2.4 Conclusiones: la Iglesia, epifanía sacramental del misterio de la Trinidad

A lo largo de nuestra exposición, ha sido una constante, a modo transversal en la eclesiología, la *natura* sacramental de la Iglesia. Exponemos ahora los aspectos a tener en cuenta para encuadrar teológicamente la sacramentalidad de la Iglesia.

2.4.1 Una amplia noción de sacramento

En el decimosexto centenario de la celebración del concilio de Constantinopla (381), tuvo lugar en Chantilly, del 6 al 8 de junio de 1981, un encuentro ecuménico sobre el Espíritu, la Iglesia y los sacramentos. Bobrinskoy pronunció una comunicación, en la que, al valorar el documento del Grupo de Dombes *El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos* (1979), lamentaba profundamente la ausencia de la noción de la Iglesia-sacramento[127], aunque su queja no le impediría poner en guardia frente a los riesgos del uso de esta categoría.

La misma reducción a siete sacramentos, realizada con una cierta arbitrariedad —según Bobrinskoy— por la Iglesia católica en la Edad Media, excluyendo otras acciones que eran consideradas también sacramentales en la Iglesia antigua (la tonsura monástica, los funerales, etc.), lleva a tomar una serie de precauciones al considerar la Iglesia

découle de la dynamique même du christianisme, c'est l'ecclésialisation de la vie. En effet si le Christ est "la lumière véritable qui éclaire tout homme", cela signifie, non seulement tout homme dans la quantité, mais également tout l'homme dans la totalité de sa vie, dans tous ses aspects, familial, social, professionnel et politique, toute l'activité de l'homme dans la cité, sa relation au cosmos, tout cela doit être défini par sa relation au Christ, car l'homme est responsable du destin de la création tout entière» (*Le mystère de l'Église,* 110).

127 «Je regrette personnellement, et je ne m´en serais pas accomodé facilement si j´avais participé au travail, l´absence ou plutôt l´abandon de la notion d´Église-sacrement; je pense au contraire que c´est une idée très riche et qu´elle ne peut être impunément et simplement remplacée par l´idée d´actes sacramentels» (B. Bobrinskoy, «Esprit et Sacrements selon les Pères», 4-5)

como sacramento. Es decir, hay que situar la Iglesia en el marco de comprensión del misterio de Cristo revelado y vivido en la Iglesia, tal y como se encuentra en la tradición patrística[128].

La economía de la salvación es el contexto adecuado desde el que definir la Iglesia como "el gran sacramento" y encuadrar todo su ser, testimonio, culto, etc. en el orden sacramental de su *natura*:

> La Iglesia es el gran sacramento y el misterio de salvación. Nosotros consideramos la globalidad de los sacramentos en el contexto del único sacramento que es la Iglesia, donde todo lo que se hace es de orden sacramental. La Iglesia nos hace partícipes de la obra de Cristo que en ella se nos comunica, de la economía trinitaria que penetra profundamente la Iglesia en su ser, su culto, su testimonio y sus estructuras[129].

2.4.2 La Iglesia-sacramento en el contexto del mysterium salvífico

La naturaleza sacramental de la Iglesia se define por su inserción en el misterio de la salvación, es decir, en el *mysterium* en el sentido bíblico-paulino, que retomará la teología patrística. Solo en continuidad con el plan de salvación escondido en Dios-Trinidad y revelado en Jesucristo a toda la humanidad, se puede hablar de la sacramentalidad de la Iglesia, no como una realidad secundaria con relación a la obra de Cristo[130].

La sacramentalidad de la Iglesia, cuerpo de Cristo, en el sentido patrístico de *mysterium* y *sacramentum*, prolonga y actualiza en la historia la obra de la salvación: la Iglesia es la epifanía sacramental de la salvación en la historia entre las dos parusías[131]. Y es en esta historia donde

---

128 Cfr. B. Bobrinskoy, «Esprit et Sacrements selon les Pères», 5.

129 *El misterio de la Trinidad,* 170.

130 Cfr. *Le mystère de l'Église,* 50-51.

131 Cfr. *Le mystère de l'Église,* 31.

revela, por un lado, la comunión del amor trinitario y, por otro, anticipa e inaugura el destino de plenitud salvífica del reino de Dios[132].

Bobrinskoy, comentando, en primer lugar, Ef 1,20-23 y, en segundo lugar, Col 1,15-20, así como otros textos paulinos, se referirá en estos términos a la inserción de la Iglesia en el misterio divino de salvación:

> La Iglesia es el lugar y el modo de manifestación de la vida nueva de Cristo resucitado. No solo la predicación del Resucitado está profundamente inmersa en la experiencia espiritual de la comunidad cristiana, sino la vida eclesial es una extensión necesaria, una revelación ya inaugurada del destino común de Cristo y los cristianos[133].

Ambas dimensiones de la realidad de la Iglesia como sacramento, que podríamos denominar manifestativa y anticipativo-escatológica, las expresa Bobrinskoy en su teología al referirse a la Iglesia como imagen de la Trinidad y sacramento del Reino.

2.4.3 La Iglesia, imagen de la Trinidad y sacramento del Reino

La Iglesia es manifestación comunitaria del misterio de la salvación, es decir, revelación de la Trinidad que ofrece la salvación a los hombres invitándolos a entrar en la comunión de vida trinitaria. De tal modo que la identidad ontológica de la Iglesia es en sí misma trinitaria y así la reproduce en la historia y en el mundo. El amor trinitario es el evento ontológico primordial en la Iglesia, el que la constituye y la crea, y el que determina sus estructuras e instituciones[134].

---

132 Cfr. *Le mystère de l'Église,* 15-19.

133 *El misterio de la Trinidad,* 138.

134 « (...) parler pour l'Église de *Conseil trinitaire,* c'est comprendre que le mystère de l'Eglise est le même que celui de la Trinité, c'est-à-dire un mystère d'amour. L'Amour trinitaire est donc l'Événement ontologique primordial qui constitue et crée l'Église dans son être et qui détermine ses structures, ses institutions» (*Le mystère de l'Église,* 37).

Cualquier aproximación al misterio de la Iglesia hay que hacerlo, por tanto, partiendo del misterio de la Trinidad y no a la inversa[135]. Todas sus estructuras, atributos o notas, ministerios, instituciones, etc. son reflejo del misterio de la vida divina[136].

En otro momento, Bobrinskoy, refiriéndose al icono de la Trinidad de A. Roublev, destaca del icono su capacidad por integrar al espectador en sí, es decir, de hacerlo penetrar y entrar en comunión con la misma Trinidad. Por eso, de la Iglesia se podrá decir que es también toda entera icono y sacramento del Reino, porque nos introduce en la comunión de la Trinidad por la acción del Espíritu Santo[137]. Ella es el lugar y el modo de la comunión de los hombres en el banquete del Reino[138].

Los matices que ofrece Bobrinskoy al referirse a la Iglesia como sacramento del Reino trinitario manifiestan un énfasis sobre el carácter protológico de la ontología sacramental de la Iglesia[139]. Esto no significa que nuestro autor no tenga presente su dimensión escatológica —como se contempla en la celebración eucarística—, pero sí se constata una influencia platónica al considerar las raíces y los orígenes de la Iglesia en el diseño primigenio del Creador, en la misma comunión del misterio trinitario que se comunica y manifiesta como comunión eclesial.

---

135 «C'est dans l'Église que cette communion se realise, car l'Église est cette communion trinitaire révélée et communiquée» (B. Bobrinskoy, «Communion trinitaire et communion ecclésiale», 174).

136 Cfr. *Le mystère de l'Église,* 130-131.

137 Cfr. B. Bobrinskoy, «Communion trinitaire et communion ecclésiale», 173.

138 Cfr. *Le mystère de l'Église,* 8.

139 Y. Spiteris considera la influencia platónica sobre la eclesiología que define la Iglesia terrena como un icono o imagen de una Iglesia preexistente o espiritual eterna, que se manifiesta progresivamente en la creación, la historia de la salvación, la elección del pueblo, la encarnación y, finalmente, en pentecostés, como es el caso de la eclesiología de I. Karmiris (cfr. Y. Spiteris, *Eclesiología Ortodoxa,* Salamanca 2004, 37-40). Desde este planteamiento, la deificación del hombre supone la restitución por Cristo de la comunión hombre-Dios, que recompone la imagen del hombre creado a imagen de Dios (cfr. B. Bobrinskoy, «Communion trinitaire et communion ecclésiale», 173-174).

2.4.4 El misterio Cristo-Espíritu, fundamento de la Iglesia-sacramento

La íntima y misteriosa presencia del Espíritu en Cristo y viceversa, que Bobrinskoy remarca en su reflexión teológica, de profundas repercusiones en su propuesta eclesiológica, se refleja inevitablemete en su concepción sacramental de la Iglesia.

Será la encarnación el fundamento de la sacramentalidad de la Iglesia, que reproduce en sí la unión entre lo humano y lo divino, haciendo presente en la historia la plenitud de la divinidad, al igual que en Cristo se hizo presente esa misma plenitud[140].

Ahora bien, si el Espíritu estuvo presente en la encarnación del Hijo de Dios y durante toda su vida terrena, la acción del Espíritu no será ajena a la constitución sacramental de la Iglesia como cuerpo de Cristo. De hecho, afirmar que la Iglesia es un pentecostés permanente nos indica la continua acción del Espíritu en la Iglesia, que hace presente a Cristo de modo eclesial o sacramental en la historia[141].

Es el Espíritu, por tanto, el que prolonga la presencia de Cristo en el mundo, configurando así la Iglesia como sacramento que hace presente en el mundo la comunión trinitaria. La misma experiencia epiclética de la liturgia nos adentra en el carácter sacramental de la Iglesia, en tanto que es el Espíritu el que congrega a la asamblea y el que hace presente a Cristo (memorial), que a su vez envía el Espíritu como don (epíclesis).

---

140 «La divino-humanité du Christ se reproduit dans le mystère de l'Église, dans sa "toute-sacramentalité". En Christ, et en l'Église, habite "toute la plénitude de la divinité corporellement"» (*Le mystère de l'Église,* 16). Al explicar la sacramentalidad de la Palabra de Dios, también considera el fundamento cristológico de la sacramentalidad: «La sacramentalité de la Parole découle de la sacramentalité de l'Église même et de la sacramentalité du Christ. Le Christ lui-même étant Dieu et homme, tout ce qui découle de lui, (…), comme l'Église et les sacrements, tout cela est tojours à la fois consubstantiel à la Parole de Dieu éternelle, divine, inmuable, vraie, belle, et consubstantiel aux paroles de l'homme, elles-mêmes en relation avec cette Parole de Dieu» (B. Bobrinskoy, «L'Eucharistie, plénitude de l'Église», 21).

141 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 87-88.

La *natura* sacramental de la Iglesia no puede comprenderse, por tanto, al margen de la acción del Espíritu Santo, vinculado íntima y misteriosamente a Cristo. El mismo Bobrinskoy afirmará que la sacramentalidad de la Iglesia depende del hecho de dejarse penetrar por el Espíritu y ser permeable a su presencia, pues es él quien nos introduce en el misterio de la Trinidad. De este modo, llegará incluso a afirmar que también el hombre puede llegar a ser un sacramento de la vida nueva[142].

2.4.5 Eucaristía y sacramentalidad de la Iglesia

La sacramentalidad de la Iglesia se concentra en la celebración de la eucaristía, lugar por excelencia de la manifestación de la Iglesia, siguiendo la línea de la eclesiología eucarística. Y, en tanto que es epifanía de la Iglesia, revela su identidad trinitaria, vinculando así la sacramentalidad de la Iglesia al sacramento de la eucaristía:

> (...) la eucaristía, momento central del culto que la Iglesia rinde a la Santa Trinidad, manifestación plena de la Iglesia, sacramento de salvación y de la Nueva Alianza. No es vano decir que la eucaristía –y su correspondencia oculta en la oración del corazón– es el lugar más fuerte y más central de la identidad espiritual de la Iglesia. En la eucaristía la Iglesia (y el hombre) manifiesta su verdadera identidad en una relación de comunión con la Trinidad eterna[143].

---

142 «C'est la même action de l'Esprit-Saint sur le Fils et sur l'Église, c'est la même action de l'Esprit-Saint dans les sacrements et dans l'homme lui-même: (...) c'est que l'homme aussi, dans la mesure où il devient conforme au Christ dans l'Église par l'Esprit-Saint, devient aussi sacrement. Il devient sacrement de la vie nouvelle, c'est à dire que son corps retrouve ce pourquoi il a été créé (...), toute notre réalité créée est capable d'être pénétrée, d'être remplie de la vie divine et de signifier alors cette vie divine» (B. BOBRINSKOY, «Esprit et Sacrements selon les Pères», 7).

143 *El misterio de la Trinidad,* 185.

En la misma celebración de la eucaristía se destaca el rol del Espíritu Santo y su presencia recíproca en el misterio de Cristo. Así, el Espíritu anima el cuerpo eclesial de Cristo y realiza la presencia sacramental de Cristo en la Iglesia, que se lleva a cabo especialmente al hacer memorial en la liturgia eucarística, y que determina el ser mismo de la Iglesia[144].

Memorial y epíclesis son inseparables en la comprensión sacramental de la Iglesia. Es por la acción del Espíritu Santo como se realiza el memorial, haciendo realmente presente a Cristo en la Iglesia. Y, al mismo tiempo, la presencia de Cristo supondrá el envío del Espíritu Santo, convirtiendo cada celebración eucarística en un nuevo pentecostés para el mundo.

La dimensión escatológica de la sacramentalidad de la Iglesia se contempla también en el marco eucarístico, donde se hace presente al Cristo que era, que es y que viene, en un sentido de plenitud. Se anticipa así en cada eucaristía el reino del Padre por la acción del Espíritu (comunión del Espíritu), que nos introduce sacramentalmente en la comunión trinitaria[145].

2.4.6 Mediación sacramental de la Iglesia

La mediación de la Iglesia se enraíza en la acción litúrgica y en el carácter sacramental de la Iglesia, como extensión de la sacramentalidad de Cristo, que tiene como objeto la salvación del mundo[146].

---

144 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 189.

145 Cfr. *El misterio de la Trinidad,* 195-198. Al referirse a la dimensión escatológica de la eucaristía, se basa en I. Zizioulas, que contempla la liturgia eucarística como una anticipación del reino de Dios (cfr. *Le mystère de l'Église,* 123-124).

146 «It is through the sacraments of the church, or rather, the "totally sacramental caracter" of the church as extension of the Saviour's divine humanity, that the life-giving energies of God permeate the world» (B. Bobrinskoy, «The Holy Spirit in the Bible and the Church», *ER* 41 [1989] 361). Se observa aquí la influencia de G. Palamas y su teoría sobre la sustancia divina y las energías increadas.

Igualmente, la acción del Espíritu tendrá un puesto importante en la mediación sacramental de la Iglesia. De hecho, al considerar la celebración eucarística desde la implosión de la Iglesia, en la que se revela su identidad, y la explosión pentecostal, en la que recibe el don del Espíritu y se hace pneumatófora, se contempla la misión de la Iglesia como una dispersión sacramental de los cristianos que irradian por el mundo la vida divina, comenzando lo que él denomina la "liturgia después de la liturgia"[147].

Ahora bien, por el hecho de ser mediadora, en función de su participación en la única mediación de Crito, la Iglesia no puede interponerse entre Dios y los hombres, pues su mediación no añade nada a la obra salvífica de Cristo, de la que es continuadora[148].

Lejos de exaltarse a sí misma, la Iglesia ha de ser doblemente transparente, según Bobrinskoy: transparencia de la luz trinitaria que refleja sobre el mundo y transparencia del destino de los hombres por los que intercede ante Dios[149].

Quedan así expuestas sintéticamente las diversas implicaciones de la consideración del carácter sacramental de la Iglesia: su consideración desde la amplia perspectiva del *mysterium-sacramentum* bíblico-patrístico, su inserción en la economía salvífica, su identidad ontológica trinitaria, su fundamentación en la sacramentalidad de Cristo, su vinculación a la celebración de la eucaristía y su función mediadora en el mundo.

---

147 Cfr. B. Bobrinskoy, *La compassion du Père,* 134-136.

148 «L'Église, c'est le Christ vivant. Elle ne fait rien d'autre que de continuer l'oeuvre de salut du Christ. Elle ne doit pas s'interposer entre Dieu et les hommes. La médiation de l'Église ne s'ajoute pas à celle du Christ, elle se situe à l'interieur. (…) C'est ce regard du Christ sur le monde qui doit demeurer celui de l'Église. De même que le Christ est serviteur de Dieu et serviteur des hommes, de même l'Église doit être aussi au service de Dieu et au service des hommes» (*Le mystère de l'Église,* 171).

149 Cfr. B. Bobrinskoy, «Communion trinitaire et communion ecclésiale», 180.

3. Eclesiología de I. Zizioulas: la Iglesia, icono del reino de Dios

El actual metropolita de Pérgamo, I. Zizioulas, nacido en 1931 en Katafigió (Grecia), está considerado actualmente como uno de los autores más importantes de la renovación de la teología ortodoxa, iniciada por G. Florovsky en la segunda mitad del s. XIX en Rusia[150].

Su formación teológica contribuye a esta renovación. En ella se distingue un primer período en la Universidad de Tesalónica y Atenas (1950-1954), marcado aún por una teología de corte neoescolástico, y un segundo período (1954-1965) en el que toma el camino del exilio hacia Occidente, continuando su formación en el Instituto Ecuménico de Bossey (Suiza) y en la Universidad de Harvard (Estados Unidos), donde recibió clases de Patrología de G. Florovsky y de Filosofía de P. Tillich. Posteriormente, continuó en el Byzantine Institute de Dumbarton Oaks (Washington) e impartió lecciones de Historia de la Iglesia en el Holy Cross Greek Orthodox School of Theology (Boston) y en el centro ruso-ortodoxo St. Vladimir´s Seminary en Nueva York, donde entró en contacto con J. Meyendorff y A. Schmemann. Estos, que habían sido alumnos del Institut Saint-Serge de París, le permitieron a Zizioulas el acceso a la eclesiología eucarística de Afanasiev.

Su etapa formativa culmina en la Universidad de Atenas, donde colaboró con el profesor G. Konidaris en la cátedra de Historia de la

150 Para los apuntes biográficos tenemos en cuenta: M. Stavrou, «Éloge de l'oeuvre théologique du métropolite Jean Zizioulas: une oeuvre éprouvée dans le creuset de la Tradition ecclésiale», *Contacts* 60 (2008) 178-182; J. Bosch, «Zizioulas, Jean», en Id. *Diccionario de teólogos/as contemporáneos,* Burgos 2004, 1004-1008; M. Kubler, «Jean Zizioulas. Artisan de communion», en B. Chenu – M. Neusch, ed., *Theologiens d'aujourd'hui,* Paris 1995, 75-81; J. Fontbona, *Comunión y sinodalidad. La eclesiología eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J.M. Tillard,* Barcelona 1994, 75-85; G. Baillargeon, *Perspectives orthodoxes sur l'Église communion. L'oeuvre de Jean Zizioulas,* Paris 1989, 27-58.

Iglesia, y defendió en 1965 su tesis doctoral: *La unidad de la Iglesia en la divina eucaristía y en el obispo durante los tres primeros siglos*[151].

A partir de entonces, comienza su labor docente como profesor de Teología Sistemática en la Universidad de Edimburgo (1970-1973), de Glasgow (1974-1984), de Tesalónica (1984-1989) y en el King´s College de Londres desde 1989, colaborando, además, en congresos y coloquios, cursos y conferencias en diversas universidades y centros de estudios ecuménicos

Una tarea que ha compaginado con su quehacer en el ámbito del diálogo ecuménico. Ha participado en grupos de trabajo de la comisión FC del CMI de 1965 a 1968 y ha sido miembro del secretariado de dicha comisión de 1967 a 1970; además, ha participado, tras su consagración como obispo, en la Conferencia de Lambeth (1988) de la Comunión Anglicana, y ha sido nombrado presidente de la Comisión ortodoxa para el diálogo con las Iglesias precalcedonenses.

De los documentos en los que ha colaborado de forma directa, destacan por su importancia para el diálogo ecuménico: BEM (Lima, 1982) y *El misterio de la Iglesia y de la eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad* (Múnich, 1982). Sin olvidar su intervención en la V Conferencia mundial de FC en Santiago de Compostela (1993) sobre la Iglesia como *koinonía,* a la que haremos referencia a lo largo de nuestra exposición.

Todo este bagaje le ha permitido realizar una reflexión teológica en la que aporta la frescura de la teología patrística (de modo particular los Padres Griegos: Ignacio de Antioquía, Atanasio, Padres Capadocios, Dionisio Aeropagita, Máximo el Confesor y Juan Damasceno) y la liturgia, especialmente la celebración eucarística. Al mismo tiempo, entra en un diálogo serio y profundo con la filosofía existencialista y la teología

---

151 La tesis sería publicada en griego en Atenas en 1965, realizándose una segunda edición en 1990, con ligeras alteraciones en el título, que se mantienen en la edición francesa e inglesa (cfr. I. Zizioulas, *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant les trois premiers siècles,* Paris 1994; trad. inglés: *Eucharist, Bishop, Church: the Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries,* Brookline [MA] 2001).

occidental, de las que demuestra ser un gran conocedor, y, por ello, las critica, resaltando sus valores y manifestando sus carencias. Todo esto hace que Zizioulas sea hoy considerado una pieza clave en el diálogo ecuménico, así como en la renovación actual de la teología neogreca[152].

Son numerosas las publicaciones del metropolita de Pérgamo que han tenido un calado internacional, aunque en él no encontremos un tratado sistemático al estilo occidental. Su producción teológica se basa —exceptuando su tesis doctoral— en artículos realizados para revistas como *Irénikon, Sourozh, One in Christ, Contacts,* etc. Los más relevantes han sido recopilados en obras que nos ofrecen una articulación más estructurada de su pensamiento. Nos serviremos principalmente de dos de estas obras para delinear los rasgos esenciales de la eclesiología de Zizioulas y estudiar la dimensión sacramental de su visión de la Iglesia: *El ser eclesial* (*L´Être Ecclésial*) de 1981, obra ampliada en 1985 y traducida al inglés como *Being as Communion* (*Ser como comunión*)[153], y *Comunión y alteridad* de 2006[154]. A estas obras añadimos *Lecciones sobre*

---

152 Spiteris considera que hoy la teología griega se debate en dos corrientes. Una caracterizada por el nacionalismo y con recelos de Occidente, en la que sitúa a C. Iannaras y I. Romanidis, y la segunda, abierta al ecumenismo y al diálogo con Occidente, desde las fuentes patrísticas, representada por N. Nissiotis (1925-1986) e I. Zizioulas, así como por la Facultad de Teología de Tesalónica, con teólogos como S. Agouridis, en el campo bíblico, I. Fountoulis, en el campo litúrgico, G. Mantzaridis, en la moral, y N. Matzoukas, en el campo de la teología dogmática (cfr. Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca,* 269-454).

153 Cfr. I. Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia,* Salamanca 2003 (orig. inglés: *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church,* New York 1985).

154 Aunque nos basaremos en la traducción al castellano, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia,* Salamanca 2009, tendremos en cuenta la versión inglesa (*Communion and Otherness,* London 2006), pues –a nuestro parecer– existen términos traducidos, tales como el de *otherness* por alteridad, que dificultan la comprensión de lo que el autor quiere expresar. El mismo Zizioulas criticará los intentos que la filosofía occidental ha realizado de plantear la identidad de la persona desde el otro, porque acaban negando la alteridad para afirmar el yo (Husserl, Heidegger, Sartre, Buber), incluso critica el planteamiento de la alteridad absoluta de Levinas por su incapacidad de conciliar alteridad y comunión, dando prioridad a la alteridad (cfr. *Communion and Otherness,* 43-50). De ahí que el significado que la filosofía occidental ha dado al término alteridad no pueda ser aplicado a lo que Zizioulas entiende por *otherness* desde la concepción patrística de la persona.

dogmática cristiana del año 2008[155], donde se publican los apuntes de clase, revisados por Zizioulas, de su período docente en Edimburgo (1970-73), Glasgow (1973-87), Londres (1984, 1989-94) y Tesalónica (1984-1998). Consideraremos también dos intervenciones muy clarificadoras de la visión eclesiológica de nuestro autor: la primera en el Coloquio de Chevetogne sobre el misterio de la Iglesia (1986)[156], y la segunda, su exposición sobre la Iglesia como *koinonía* de la Conferencia mundial de FC de Santiago de Compostela (1993)[157].

3.1 La persona (hypóstasis – persona) como premisa teológica

La recepción de la eclesiología de Zizioulas en Occidente se ha encuadrado en la línea de la eclesiología eucarística de Afanasiev, sobre todo teniendo en cuenta el argumento de su tesis sobre la unidad de la Iglesia en la eucaristía y el obispo en los tres primeros siglos del cristianismo[158].

---

155 Cfr. I. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics,* London 2008. Especialmente nos referiremos al capítulo cuarto, en el que expone la identidad de la Iglesia (abreviaremos como *Lectures*)

156 Cfr. I. Zizioulas, «Le mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe», *Irén.* 60 (1987) 323-335 (nos referiremos a este artículo como «Le Mystère de l'Église»).

157 Cfr. I. Zizioulas, «The Church as Communion», *SVTQ* 38 (1994) 3-16.

158 Este planteamiento ha hecho que Y. Congar, K.C. Felmy, A. Schmemman, B. Forte, J. Meyendorff o G. Baillargeon hayan apuntado la influencia de Afanasiev sobre la eclesiología de Zizioulas. En estudios más recientes, se ha puesto también de manifiesto tal influencia: J. Fontbona, *Comunión y Sinodalidad,* 91-92; P. McPartlan, *The Eucharist Makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue,* Edinburgh 1993, 226-235; J. Rigal, *L'ecclésiologie de communion: son évolution historique et ses fondements,* Paris 1997, 174-195; J. Syty, *Il primato nell'ecclesiologia ortodossa attuale. Il contributo dell'ecclesiologia eucaristica di Nicola Afanassieffe Joannis Zizioulas,* Roma 2002, 19-41. A pesar de todo, el mismo Zizioulas se muestra crítico con la perspectiva eclesiológica de Afanasiev, que consideraba la parroquia como lugar de la Iglesia completa y católica, sin la presidencia del obispo. Zizioulas ya planteaba en su tesis cómo eucaristía-obispo-Iglesia estaban vinculados en los tres primeros siglos, suponiendo un problema eclesiológico la aparición de las parroquias, donde la eucaristía era presidida por los presbíteros y no por el obispo, desvinculándose así el obispo de la presidencia de la eucaristía y convirtiéndose en un administrador-coordinador de la vida de las parroquias (cfr. I. Zizioulas, *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église,* 91-225).

Algunos han resaltado otros aspectos importantes de la eclesiología de nuestro autor, tales como su fundamentación cristológica y pneumatológica[159], o el aspecto escatológico como presupuesto teológico que condiciona su visión de la Iglesia[160]. Faltaría, sin embargo, un aspecto esencial —a nuestro parecer— desde el que enfocar toda la teología de Zizioulas, incluida la eclesiología: la ontología de la persona. Ya en 1981, E. Lanne consideraba que la noción de persona era el eje de la reflexión antropológica y eclesiológica de Zizioulas[161]. Fundamental en este planteamiento es la tesis doctoral de K. Agoras, presentada en el Institut Catholique de París en 1992, en la que realiza un estudio del concepto de persona en la clave de ser como comunión en la teología de Zizioulas[162].

---

159 Cfr. C. Berger, «Does the Eucharist Make the Church? An Ecclesiological Comparison of Staniloae and Zizioulas», *SVTQ*51 (2007) 23-70. Artículo en el que se resalta el intento de síntesis cristológico-pneumatológico como fundamentación de la eclesiología en Zizioulas, en la línea comenzada por V. Lossky, especialmente en sus obras *The Mystical Theology of the Eastern Church* (1957) y *In the Image and Likeness of God* (1974).

160 Cfr. Y. Spiteris, *Eclesiología ortodoxa,* 71-131. Resalta el aspecto escatológico de la eclesiología de Zizioulas basándose en sus apuntes de clase del curso 1990-91 de la Universidad de Tesalónica.

161 Cfr. E. Lanne, « L'Être ecclésial», *Irén.* 54 (1981) 589. Posteriormente, también Y. Spiteris resaltaría que ningún otro aspecto del pensamiento de Zizioulas es más omnipresente como el concepto de persona (cfr. Y. Spiteris, *Teología ortodossa neo-greca,* 382)

162 Cfr. K. Agoras, *Personne et Liberté ou "être comme communion" dans l'oeuvre de Jean Zizioulas,* Paris 1992. A ella hace referencia J. Fontbona en su tesis *Comunión y sinodalidad* (1994), donde cita un extracto de una entrevista a Zizioulas en el periódico *La Croix* (Vendredi 15 février 1991) que Agoras transcribe en su tesis. Resulta bastante esclarecedora la respuesta dada a la pregunta por el núcleo de su preocupación teológica, tras afirmar que su inquietud inicial ha sido la eclesiología: «Effectivemente, j'ai comencé par cette question. Mais j'ai ensuite élargi ma perspective en m'intéressant à la philosophie et à l'anthropologie en particulier. J'ai travaillé sur la relation entre l'Église et l'anthropologie à travers la notion de 'personne'» (J. Fontbona, *Comunión y sinodalidad,* 86, nota 71). El mismo Agoras, negándose a reducir la eclesiología de Zizioulas, desde un planteamiento simplista, a la eclesiología eucarística, había criticado previamente la tesis de G. Baillargeon, *Perspectives orthodoxes sur l'Église-Communionn Zizioulas* (1989), por su planteamiento metodológico. Para Agoras, en dicha tesis, «la réflexion de Zizioulas semble réduite à l'ecclesiologie d'un Afanassieff revue, méditée et corigée» (cfr. K. Agoras, «Vision ecclesiale et ecclesiologie. À propos d'une lecture de l'oeuvre de Jean Zizioulas», *Contacts* 43 [1991] 109).

El autor afirma que en Zizioulas encontramos una visión eclesial de la realidad —que no puede ser confundida con la eclesiología— sobre el fundamento de la comunión, basada en los conceptos de persona y libertad (en referencia a la doctrina trinitaria). Dentro de esta visión eclesial o comprensión del ser como comunión (*hypóstasis* eclesial) hay que situar la eclesiología. Esta comunión que es la Iglesia, en la que se cimenta el mismo ser del hombre, se realiza en la comunión eucarística, que manifiesta de manera icónica y sacramental en el hoy de la salvación la comunión intratrinitaria en la que el hombre está llamado a participar plenamente[163].

Al enfocar nuestro estudio sobre la eclesiología de Zizioulas, partimos de esta intuición de Agoras, que se ha ido confirmando en la evolución posterior del pensamiento del Metropolita de Pérgamo, tal y como se observa en sus publicaciones. Algunos de los artículos aparecidos en la obra *Comunión y alteridad* reiteran la estructuración de su teología desde el concepto patrístico de persona, en tanto que ser libre y relacional-comunional. Y así mismo lo hace el capítulo dedicado a la identidad de la Iglesia de *Lecciones sobre dogmática cristiana*[164]*. Solo así se puede interpretar correctamente las afirmaciones de la introducción de El ser eclesial:*

> La Iglesia no es simplemente una institución. Es un modo de existencia, *una forma de ser*. El misterio de la Iglesia, incluso en su dimensión institucional, está profundamente unido al ser del hombre, al ser del mundo y al ser mismo de Dios. (...) Partiendo de que un ser humano es miembro de la Iglesia, este se convierte en "imagen de Dios", existe como Dios mismo existe, adopta "la forma de ser" de Dios. (...) Es una forma de *relación* con el mundo, con otra gente y con Dios, un acontecimiento de *comunión,* y eso es por lo que no puede llevarse a cabo como un *individuo,* sino solo como un hecho eclesial[165].

163 Cfr. K. Agoras, «Vision ecclesiale et ecclesiologie», 107-110.

164 *Lectures,* 120-164.

165 *El ser eclesial,* 29.

El ser humano, según Zizioulas, es realmente persona, es decir, un ser ontológicamente libre y en relación-comunión, una *hypóstasis* eclesial, porque experimentando la comunión auténtica en la Iglesia, cuerpo de Cristo, puede gozar ya aquí de la comunión escatológica trinitaria, y esto se realiza en la eucaristía, icono o imagen de la comunión del Reino de Dios.

Este planteamiento, por tanto, no se contradice con el de la eclesiología eucarística en el que se sitúa a Zizioulas, sino que lo ratifica, porque tal concepción de la *hypóstasis* eclesial brota de la celebración eucarística, donde el hombre encuentra su verdad en comunión con Dios y con toda la creación. La reflexión teológica, por tanto, tiene su punto de partida en la experiencia eucarística de la Iglesia.

Desde este enfoque experiencial-litúrgico de la Iglesia, analizaremos, a partir de ahora, los fundamentos de la teología de Zizioulas, centrándonos especialmente en los aspectos eclesiológicos y en las consecuencias para una comprensión sacramental de la Iglesia.

3.1.1 La doctrina trinitaria: fundamento de la ontología de la persona

Frente a la concepción individualista del concepto de persona, inspirada por la definición de Boecio (*naturae rationalis individua substantia*), sobre la que se ha fundado la cultura occidental, el redescubrimiento patrístico de la noción de persona (*personhood*), vinculada al concepto de *otherness* en conexión con el ser de Dios y de Cristo, se convierte en una de las claves de la teología de Zizioulas, cuyos fundamentos brotan de la experiencia litúrgico-eucarística, donde el ser humano se descubre como ser en relación, en comunión[166].

166 «La teología y la vida de la Iglesia sostienen una concepción propia del ser humano. Tal concepción puede concentrarse en una palabra: *persona (personhood)*. Este término, santificado al ser utilizado en conexión con el auténtico ser de Dios y de Cristo, atesora tal riqueza de significación para el tema de la comunión y la alteridad (*otherness*) que resulta imperativo reflexionar sobre él» (*Comunión y alteridad,* 23). En relación

Tal definición ontológica de la persona condujo a una superación de la idea de persona tanto del pensamiento clásico griego como latino, que se mostraban incapaces de fundamentar una auténtica ontología de la persona como concepto absoluto. Y, todo ello, debido a la reflexión patrística, que introdujo un cambio en la comprensión de la cosmología por la idea de la *creatio ex nihilo* y por la identificación de la *hypóstasis* con la persona, fruto de la doctrina trinitaria desarrollada principalmente por los Padres Capadocios.

a) Superación del concepto griego y latino de persona

Para explicar la insuficiencia de la filosofía griega clásica en la fundamentación de una auténtica ontología de la persona como concepto absoluto, Zizioulas afirmará, en primer lugar, que el platonismo hacía imposible la individualidad al no admitir la unión permanente del alma al hombre concreto; e, igualmente, el aristotelismo, aun admitiendo la unión del alma a lo concreto del hombre, disolvía tal individualidad concreta con la muerte, pues lo individual no podía sobrevivir a esta. Así, el ser constituía una unidad identificada armónicamente con el *cosmos*, al que todo quedaba necesariamente vinculado (incluso Dios). Lo concreto, por tanto, debía su ser a su relación con el ser único, lo que se ha denominado monismo ontológico, según el cual la persona no se definía como una identidad o *hypóstasis*, sino como una máscara (*prosopon*)[167].

con este planteamiento eclesiológico, que brota de la celebración eucarística, Spiteris criticará que Zizioulas no tenga en cuenta la categoría eclesiológica fraternidad, también presente en los tres primeros siglos para referirse a la comunidad cristiana (cfr. Y. Spiteris, *Eclesiología ortodoxa,* 123-124). Tal apreciación se basa en el estudio de M. Dujarier sobre el concepto de fraternidad aplicado a la comunidad eclesial, que ya aparece en el Nuevo Testamento, especialmente en las cartas de Pedro (cfr. 1Pe 1,22; 5,9; 2Pe 3,8.14.17), y en los escritos de los Santos Padres, sobre todo en las Iglesias del norte de África. Un término raramente empleado por autores paganos para referirse a grupos humanos. El uso de fraternidad como comunidad eclesial estaba vinculado a la dimensión del amor y el servicio a los hermanos (cfr. M. Dujarier, *L'Église fraternité, les origines de l'expression adelphotès-fraternitas aux trois premiers siècles du christianisme,* Paris 1991).

167 Cfr. *El ser eclesial,* 41-47.

Tampoco el pensamiento latino clásico lo conseguía, pues acababa subordinando la identidad de la persona al estado, al definir la persona-hombre por el papel o la función (*rol*) que desempeñaba en la organización de la *polis* y en las relaciones sociales. No se preocupaba, por tanto, por la ontología del ser del hombre, cuanto por su capacidad para asociarse[168].

b) La creatio ex nihilo: el mundo fruto de la libertad

La doctrina cristiana de la creación nace por contraposición al gnosticismo y a la cosmología griega. Frente al gnosticismo, que negaba la vinculación entre Dios y el mundo por la consideración negativa de la materia, el cristianismo afirmará la relación directa e inmediata entre Dios y el mundo al identificar al Creador con el Padre. Y frente al platonismo y neoplatonismo, la patrística —especialmente san Atanasio— respondería con la idea de la *creatio ex nihilo,* que negaba la eternidad de la existencia del mundo y afirmaba la libertad del acto creador de Dios[169].

La idea bíblica de la *creatio ex nihilo* rompe con la ontología griega que defendía que el ser procede del ser (emanación), afirmando la vinculación ontológica entre Dios y el mundo, y dando lugar a la idea de cosmos, donde unidad y armonía se identificaban con el ser único (*sinergía*).

Al crear *ex nihilo,* Dios está actuando libremente, pues no actúa por necesidad, sino que trae a la existencia algo que no está en él, sino fuera, frente a lo que se sitúa dialécticamente: Dios y mundo, increado y creado, eterno y contingente. La nada no posee contenido ontológico, por tanto, al crear de la nada, la existencia del mundo y nuestra propia existencia es fruto de la libertad de Dios. Y tal existencia, a pesar de ser de naturaleza contingente —frente a la *natura* eterna divina—,

168 Cfr. *El ser eclesial,* 47-49.

169 Cfr. *Lectures,* 83-90.

es ontológicamente real, con lo cual lo otro (*otherness*) adquiere un *status* ontológico pleno[170].

La creación hay que concebirla como *éxtasis* y no como emanación, pues es un acto libre de Dios que es amor, una salida de sí por amor que da existencia a otro ser *(otherness of being*), con el que existe una relación de amor y libertad[171]. De donde Zizioulas concluye, rompiendo con el planteamiento de la filosofía griega, que «el substrato de la existencia no es el ser, sino el amor»[172].

c) Una teología de la persona

La fe en el Dios trino se había transmitido desde el nacimiento de la Iglesia por la liturgia bautismal. Pero el contacto con la filosofía griega creó serios problemas de interpretación de la fe trinitaria, dando lugar a las herejías antitrinitarias, que intentaban salvar —desde posturas radicales— el monoteísmo veterotestamentario y la revelación de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo neotestamentario. Así se constanta desde los inicios de la doctrina trinitaria: la postura occidental puso el acento en la unidad de Dios y la sustancia, frente a la postura oriental, que, basándose más en la economía salvífica, dio más importancia a la tríada de personas[173].

---

170 Cfr. *Comunión y alteridad,* 29-34, 315-331; *Lectures,* 91-98.

171 Tras este planteamiento, encontramos la teoría de la creación como *éxtasis* de Dionisio Aeropagita y Máximo, el Confesor, y la distinción de G. Palamas entre *ousía* y *energías increadas*. Este, impregnado de la espiritualidad del *hesicasmo* del monte Athos, se pregunta por el cómo de la participación del hombre creado en la divinidad increada, y afirmará que el hombre es divinizado a través de las energías increadas de Dios, que son comunicables, a diferencia de la esencia divina que permanece incomunicable (cfr. Y. Spiteris, «Palamas, Gregorio», en E. Farrugia, ed., *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano,* Roma 2000, 571-572). La relación, por tanto, que se establece entre Dios y el mundo, siendo ontológica, se establece no por la esencia, sino por el amor-gracia o energía increada (cfr. *El ser eclesial,* 103-104).

172 Cfr. *El ser eclesial,* 109.

173 Cfr. *Lectures,* 40-82, capítulo en el que se abordan profundamente las cuestiones relacionadas con la doctrina trinitaria confrontando la postura oriental

A esto, hay que añadir una cuestión de vocabulario en la confrontación Oriente-Occidente. En Occidente, Tertuliano, al final del s. II, se había referido a Dios como *una substantia, tres personae.* Al trasladarlo al griego, Hipólito tradujo *substantia* por *hypóstasis,* creando grandes dificultades, pues en Oriente el término persona carecía de contenido ontológico, con el consiguiente peligro del modalismo. Por su parte, Orígenes comenzó a usar el término *hypóstasis* para referirse a la persona, afirmando que en Dios había tres *hypóstasis,* término que para los latinos —que traducía *hypóstasis* por *substantia*— sonaba a triteísmo: *tres substantiae*[174].

Serán los Padres Capadocios los que lleguen a una solución, distinguiendo el significado de la *hypóstasis* griega de la *substantia* latina, y aplicando el término griego *ousía* a lo que los latinos entendían por *substantia* o *natura.* Finalmente, el término *hypóstasis* traduciría al de *persona*, dándole a este contenido ontológico y dejando de significar un modo o una manifestación de otro ser[175]. Todo esto supuso un cambio revolucionario dentro de la historia de la filosofía, pues un término relacional (*persona*) entraba en el elenco de las categorías ontológicas e, inversamente, una categoría ontológica (*hypóstasis*) entraba a formar parte de las categorías relacionales de la existencia. De ahora en adelante, «para que alguien o algo *sea,* se precisan dos cosas simultáneamente: ser en sí mismo (*hypóstasis*) y *ser en relación* (es decir, ser una persona)»[176].

La siguiente cuestión a la que se enfrentaron los Capadocios fue la del origen del ser de Dios: ¿se situaba en la sustancia (*ousía*) o en

y occidental. Zizioulas afirmará que tanto el sabelianismo, como el arrianismo y sus derivaciones con los anomeos y los eunomianos, no son más que la negación ontológica del *otherness*, afirmando la unidad (*oneness*) basada en la idea de sustancia. Así mismo, Agustín partiría de la unidad para afirmar la Trinidad, de modo que, sin excluir el *otherness,* le confería un papel secundario (cfr. *Comunión y alteridad,* 50-54).

174 Cfr. *Comunión y alteridad,* 198-204; *Lectures,* 49-50.

175 Cfr. *Lectures,* 50-51.

176 *El ser eclesial,* 100.

la persona (*hypóstasis*), en lo uno (*one*) o lo múltiple (*many*)? A esto respondieron los Padres afirmando que la persona del Padre era la expresión del único *arché* en Dios (*monarquía*), pues si fuera la sustancia divina estaríamos hablando de un monismo ontológico en Dios que negaría la libertad de su existencia[177]. En el Padre, por tanto, causa del ser y, al mismo tiempo, ser relacional, coinciden la unidad del ser de Dios y la pluralidad de las personas divinas[178].

De todo este planteamiento brota la originalidad de la nueva ontología de los Capadocios, basada en la persona (*otherness*) y no en la sustancia (*oneness*), y, por tanto, basada en la ontología de lo relacional o la ontología de la comunión, pues las tres *hypóstasis* divinas solo son en relación recíproca. De ahí, que se pueda afirmar: «"Dios es amor" significa que Dios es constituido por estas relaciones personales. Dios es comunión: el amor es fundamental en su ser, no algo adicional»[179]. En la comunión trinitaria, que define ontológicamente el ser de Dios, no existe oposición entre *otherness* y *oneness*.

d) Consecuencias antropológicas y eclesiológicas

Tal y como hemos visto, el concepto persona en su sentido ontológico nace con la teología trinitaria e ilumina nuestra existencia personal, y no al contrario. Es decir, no se trata de una extrapolación o una

177 La cuestión es esencial para los Padres Capadocios, hasta el punto de dar origen al problema del *Filioque,* motivo de división entre la Iglesia de Oriente y Occidente. Tal y como expone Zizioulas: «The real issue behind the *Filioque* concerns the question whether the ultimate ontological category in theology is the person or substance. (…) If the Son is understood as a kind of second *cause* in divine existence – along side or even below the Father – the dilemma is that either the substance or a person is the ultimate ontological category in God (that which has the priority and which safeguards the unity of divine existence)» (*Communion and Otherness,* 196).

178 Cfr. *Communion and Otherness,* 34-36; 113-140; *Lectures,* 51-54.

179 «'God is love' means that God is constituted by these personal relationships. God is communion: love es fundamental to his being, non an addition to it» (*Lectures,* 53, la traducción es nuestra).

proyección de nuestro modo de ser persona humana a la Trinidad, sino al contrario. De ahí que hayamos titulado el apartado anterior como teología de la persona [180].

---

180 Una de las críticas que recibirá la obra de *Zizioulas* será la de elaborar una ontología personalista y existencial más que una teología ortodoxa, cuya crítica viene respondida en *Comunión y alteridad*. Entre sus grandes críticos, se encuentra el teólogo rumano de la universidad de Montreal L. Turcescu, que afirma que Ziziuolas malinterpreta la teología trinitaria de los Padres Capadocios al afirmar que estos no consideran a la persona en sentido individual (cfr. L. Turcescu, «"Person" versus "Individual", and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa», en S. Coakley, ed., *Rethinking Gregory of Nyssa,* Oxford 2003, 97-110). A esta apreciación responde responde A. Papanikolaou y el mismo Zizioulas en *Comunión y alteridad,* aclarando que aquello que niega es que se pueda aplicar el sentido filosófico moderno de individuo de la filosofía existencial a la teología trinitaria de los Capadocios (cfr. A. Papanikolaou, «Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? A Response to Lucian Turcescu», *MoTh* 20 [2004] 601-607; *Comunión y alteridad,* 215-223). En el mismo artículo, Turcescu acusará la teología de Zizioulas de un "trinitarismo social" (*social trinitarianism*), opinión también compartida por el teólogo ortodoxo de St. Vladimir, J. Behr, influenciado por la teología postliberal anglicana, especialmente por la teóloga K. Kilby (cfr. K. Kilby, «Perichoresis and Projection: Problems with the Social Doctrine of the Trinity, *NBl* 81 [2000] 432-445). La crítica se basa en la proyección de una visión humana de la comunidad sobre la comunión trinitaria, llegando incluso a afirmar que no se puede identificar la comunión con la divinidad (cfr. J. Behr, *The* Nicene *Faith,* New York 2004, 5, 310, 414-435; J. Behr, «Faithfulness and Creativity», en A. Louth, ed., *Abba. The Tradition of Orthodoxy in the West,* New York 2003, 176). Ya A.J. Torrance, en su obra *Person in Communion: Trinitarian Description and Human Participation* (1996), había criticado esta proyección de la comunión sobre Dios, a lo que Zizioulas responde argumentando con la conjunción de causa-comunión que ha defendido en su obra al interpretar a los Capadocios (cfr. *Comunión y alteridad,* 159-179). La base de estas objeciones es común: elaborar una ontología del ser o de la comunión desde las claves de una ontología fundamental más que desde los criterios de una teología ortodoxa apofática. Una cuestión con denominador común: la metodología usada por Zizioulas, propia de la neopatrística, que no termina de ser aceptada por sectores más conservadores de la teología ortodoxa, que, por su parte, son acusados de estar impregnados de una patrística de corte anglicano que les lleva a elaborar más una patrología que una auténtica teología patrística (cfr. A. Brown, «On the Criticism of *Being as Communion* in Anglophone Orthodox Theology», en D.H. Knight, *Theology of J. Zizioulas,* Hampshire 2007, 35-78). La crítica a Zizioulas se ha dejado sentir también en Oriente, sobre todo entre los autores de una línea más escolástica o conservadora. Tal es el caso de I. Panagopoulos, de la Facultad de Teología de Atenas (cfr. I. Panagopoulos, «¿Ontología o teología de la persona?», *Synaxe* 13 [1985] 63-79; 14 [1985], 35-47), que acusa a Zizioulas de relegar a un segundo plano la dimensión apofática de la teología y la incognoscibilidad del misterio del ser de Dios, y se pregunta si el planteamiento del autor es una ontología o una teología de la persona (cfr. I.A.G. Melissaris, «The Challenge of

Del estudio del concepto ontológico de persona dado por los Capadocios a la cultura en general —no solo cristiana—, emergen las siguientes conclusiones antropológico-eclesiales[181]:

— Ser persona no es una noción secundaria para le existencia, sino primaria y absoluta (identificada con la hypóstasis), y, por ello, no puede ser sacrificada a ninguna ideología o supeditada a ningún fin.

— El carácter absoluto de la persona no puede confundirse, sin embargo, con una concepción autosuficiente de la persona (self-existent, self-sufficient or self-explicable). El hecho de que el Padre sea la causa de la "personeidad" (personhood) en Dios y no la substantia hace que «una persona sea siempre un don que proviene de otro»[182]. La identidad personal no es fruto de la natura o de la especie, pues solo la persona puede ser dadora y recibidora de la identidad personal, libre y capaz de amar.

— Ser persona implica ser absolutamente libre de toda necesidad, tal y como indicaba la doctrina de la creatio ex nihilo y se ratificaba con la doctrina trinitaria de la monarchia del Padre en la Trinidad: la existencia no es debida a una sustancia, sino a una persona.

— La persona no puede existir aislada, sino en relación: «la persona es alteridad (otherness) en comunión y comunión en alteridad (otherness)»[183]. Su identidad emerge de la relación con el tú, tal y como se observa en la comunión trinitaria, donde el Padre no

Patristic Ontology in the Theology of Metropolitan John [Zizioulas] of Pergamon», *GOTR* 44 [1999], 467-490).

181 Cfr. *Comunión y alteridad,* 179-190; 209-212. Son los distintos artículos donde Zizioulas expone las consecuencias antropológicas y eclesiológicas de su concepción ontológica de la persona fundamentada en la teología trinitaria.

182 *Comunión y alteridad,* 181.

183 *Comunión y alteridad,* 23.

puede ser concebido sin el Hijo y el Espíritu Santo, ni las otras dos personas sin la relación con el Padre y entre ellas.

— Tal relación interpersonal en libertad, en la que la identidad del otro no se suprime, sino que se afirma haciéndolo persona, es lo que se denomina comunión o amor. Por eso «la identidad personal solo surge del amor como libertad y de la libertad como amor»[184], y de ahí que Dios pueda ser definido como Amor (cfr. 1Jn 4,8).

— El amor, como relación entre personas libres, hace que estas sean únicas, irrepetibles e irreemplazables: «el amado es único porque es el amado de alguien, es su amado. (…) 'Soy amado, luego existo'»[185]. Así ocurre en las relaciones intratrinitarias, en las que las propiedades de las hypóstasis son totalmente incomunicables de una a otra persona. La persona es amada en la particularidad de su identidad y esta relación de amor la hace ser persona única: el Hijo es amado exclusivamente como Hijo, generado por el Padre, pero el Padre no puede ser amado como generado sin destruir su identidad personal.

— De esta unicidad e irrepetibilidad de las personas se deduce que, en la comunión, así como en la Trinidad, la igualdad y la diferencia (diáfora) son compatibles ontológicamente[186]. Y la igualdad no solo admite la diferencia sino que también admite que la asimetría[187], tal y como brota de la taxis trinitaria, basada en la monarchia del Padre.

---

184 *Comunión y alteridad,* 212.

185 *Comunión y alteridad,* 117.

186 Basándose en Máximo, el Confesor, Zizioulas considera la *diáfora* como la característica ontológica que da al ser su particular identidad. La perversión de la *diáfora* es la *diéresis* (división), porque imposibilita la comunión al rechazar al otro (cfr. *Comunión y alteridad,* 16-17; 38-39).

187 Cfr. *Comunión y alteridad,* 184.

El Dios trinitario, por tanto, es el modelo de la relación apropiada *communion-otherness,* es decir, de la unidad que no anula la persona, sino que brota de ella en tanto que es un ser ontológicamente libre y relacional. Solo así el hombre puede ser imagen de Dios, auténticamente persona[188]. Antropología y eclesiología, por tanto, se vinculan intrínsecamente, ya que el ser humano solo es persona en comunión, es decir, como ser eclesial.

Pero, ¿cómo puede el hombre llegar a ser imagen de Dios? A lo que responde Zizioulas:

> No podemos ser "imagen de Dios" a nivel eclesiológico o antropológico a menos que seamos incorporados a la imagen auténtica y original del Padre que es el Hijo de Dios encarnado[189].

Tal afirmación nos conduce de lleno a la cristología, pues Cristo es la auténtica imagen de Dios que hará que el hombre pueda llegar a ser aquello a lo que está llamado, su deificación.

3.1.2 *Personhood* a la luz de la cristología [190]

a) La muerte: destino trágico de la humanidad y la creación

El hombre ha sido creado libre, es decir, no es de la misma *natura* o sustancia divina, sino de *natura* humana, corruptible; pero, al mismo tiempo, capaz de entrar en comunión con Dios. Se manifiesta así

---

188 «Si la Iglesia pretende ser fiel a sí misma, ha de tratar de mirarse en el espejo que refleja la communion y la alteridad que es propia del Dios trino. Lo mismo puede decirse para el ser humano en tanto que es imagen de Dios. La relación entre communion y alteridad en el seno de la vida divina constituye el modelo a seguir tanto para la eclesiología como para la antropología» (*Comunión y alteridad,* 17-18).

189 *Comunión y alteridad,* 18-19.

190 Planteamos la cuestión cristológica principalmente desde dos artículos de *Comunión y alteridad*: «Capacidad e incapacidad humana» (p. 259-313) y «'Creado' e 'Increado'» (p. 315-357).

en la creación —no solo en la creación del hombre (*hypóstasis biológica*)[191]— la diferencia entre el Creador y la criatura, lo increado frente a lo creado, lo divino frente a lo humano, lo incorruptible frente a lo perecedero... Y, simultáneamente, la posibilidad de la comunión a nivel del modo de ser, es decir, en su capacidad de ser en relación (persona) con Dios y con los otros seres[192].

La dialéctica entre creado-increado indica la imposibilidad de la *natura* increada para alcanzar por sí misma la inmortalidad, pues lo creado es, por su misma naturaleza, mortal. La muerte es natural a lo creado, que se debate en la trágica dialéctica de la vida y la muerte desde su mismo comienzo. ¿Qué esperanza tiene el mundo, entonces, de existencia eterna? Zizioulas responderá afirmando que el mundo creado no puede existir por sí mismo, sino que es el amor de Dios el que lo hace vivir[193].

---

191 Cfr. *El ser eclesial,* 64-67.

192 En su planteamiento, Zizioulas sigue estrechamente la teoría del *Logos* y los *logoi* de Máximo, el Confesor, con la que se salva la distancia entre el Creador y la creación, sin anular la libertad. Aplicado a la doctrina trinitaria, san Máximo considera que el Logos es el Hijo, una persona, que une en sí los *logoi* creados a través de la encarnación, es decir, por la unión hipostática o personal de la *natura* humana y la divina. El trasfondo de esta explicación es una ontología en la que Máximo distingue entre *logos* y *tropos* en el ser. En cada ser existe un aspecto inmutable al que denomina *logos physeos* y un aspecto que se ajusta a la intención y el modo de comunión, y que define a las cosas por cómo son y no por lo que son. Este modo de ser (*tropos*), por ser inseparable del ser, tiene también carácter ontológico. Como consecuencia, se afirma que en la encarnación, el *logos physeos* permanece fijo, es decir, la *natura* divina y la *natura* humana, pero cambia el *tropos* o el modo de relacionarse de lo divino, tanto de la criatura como de Dios, de modo que se hace posible en la Persona del Hijo encarnado la comunión entre Creador y criatura, lo divino y lo humano, quedando ambos preservados (cfr. *Comunión y alteridad,* 39-42).

193 Cfr. *Comunión y alteridad,* 323-326. A este respecto, compartimos la crítica realizada por T.E. Ables, que encuentra una contradicción entre la incapacidad de la *hypóstasis* biológica de comunión y la afirmación de que el ser es relacional por su propia naturaleza, cayendo así en la dicotomía occidental naturaleza-gracia. El problema deriva de la incapacidad de explicación del pecado desde el esquema ontológico, que acaba por declinar en una división insuperable entre creación y redención, a pesar de la relación analógica entre ambas (cfr. T.E. Ables, «Being Church: A Critique of Zizioulas' Communion Ecclesiology», en G.E. Thiessen, *Ecumenical Ecclesiology. Unity, Diversity and Otherness in a Fragmented World,* London-New York 2009, 115-127).

A nivel antropológico, la tragedia de la muerte se manifiesta en la incapacidad del hombre para relacionarse con Dios y con la creación, incapacidad que tiene su raíz en el pecado. En efecto, el pecado de Adán supone el rechazo a vivir en relación tanto con Dios como con la creación (en éxtasis hacia la comunión). Es la afirmación y la prioridad ontológica del yo sobre el otro como algo constitutivo de su ser y, por tanto, la perversión de la *personhood,* que posibilita la comunión. Del ser en éxtasis hacia la comunión, propio de la persona, el hombre se cierra a sí mismo, haciendo imposible que la diferencia pueda ser reconciliada (*otherness-communion*)[194]. La diferencia Dios-hombre, que garantiza la libertad, se transforma así en división, y el proyecto de comunión de Dios sobre la humanidad queda frustrado.

Zizioulas considera la muerte como el problema existencial de la humanidad y de toda la creación. La salvación, por tanto, será la superación de la muerte como un acontecimiento ontológico[195]. Y, de este modo, basándose en la concepción patrística de la persona, planteará la cristología y la soteriología.

b) Cristo: acontecimiento ontológico de salvación

Solo en Cristo, el hombre y la creación podrán superar la muerte, es decir, podrán ser imagen de Dios, y, por tanto, alcanzar su identidad ontológica como *hypóstasis* en relación[196]. Toda la creación está llamada a ser "hypostasiada" en Cristo, que hace posible la comunión entre lo creado y lo increado, y entre la *natura* humana y la divina, alcanzando así su destino: la comunión plena con Dios o *theosis*[197].

194 Cfr. *Comunión y alteridad,* 283-285.
195 Cfr. *Comunión y alteridad,* 323-326.
196 Cfr. *Comunión y alteridad*, 283-286.
197 Cfr. *Comunión y alteridad,* 297-304.

La encarnación de Cristo, es decir, de la *hypóstasis* del Hijo eterno en la Trinidad, hace posible la salvación, destruyendo la muerte con la resurrección. A nivel de la *hypóstasis* —no de la *natura*[198]— se produce la unión sin confusión y sin división de lo creado y lo increado, así como de la naturaleza humana y la divina.

La importancia del dogma de Calcedonia para el concepto de persona residirá, de hecho, en afirmar la unión entre la naturaleza humana y la divina, entre lo creado y lo increado, admitiendo la diferencia, pero no la división; y, simultáneamente, afirmar la no confusión, es decir, la no absorción de lo creado en lo increado, ni viceversa, o la absorción de la naturaleza humana por la divina, pues sería un modo erróneo de comprender la deificación [199]. Por el contrario:

> "Sin confusion" salvaguarda la dialéctica *creado-increado*; es decir, salvaguarda la libertad, del mismo modo que "sin división" salvaguarda el amor. (...) Sin amor, es decir, sin ir más allá del ponerse a sí mismo en el centro y del considerarse autosuficiente por parte del ser, en un movimiento de unidad con el "otro" y finalmente con el "Otro" por excelencia (el Increado), no es posible la inmortalidad. Sin libertad, sin mantener la diversidad y la identidad particular del amante y el amado, la inmortalidad también es imposible[200].

---

198 «Así es como Adán decidió entregar su existencia a la animalidad; y es a nivel del *tropos* como el ser humano puede acceder a la deificación en y mediante la unión hipostática de Dios con el hombre Cristo» (*Comunión y alteridad,* 61-62).

199 «La *theosis*, como modo de descripción de dicha unidad en el ser personal, es justamente lo opuesto a una divinización en que la naturaleza humana deja de ser lo que es en realidad. Solo en la medida en que perdamos de vista la perspectiva del ser personal y operemos con la naturaleza como tal, podría surgir tal malentendido en torno a la *theosis*» (*Comunión y alteridad,* 304).

200 *Comunión y alteridad,* 328. O como dirá en otro lugar afirmando la compatibilidad de *communion-otherness* en la salvación del hombre llevada a cabo por Cristo: «La superación definitiva de la mortalidad creatural para alcanzar supervivencia eterna no se realiza en la disminución de la alteridad. La creación ha de ser siempre ontológicamente otra respecto a Dios. La idea de *theosis* no implica la disolución de la creación en la naturaleza divina, ni por tanto la pérdida de su alteridad. Cristo, como *locus* de salvación, no debería ser entendido como aquel que da lugar a una *theosis* donde Dios deja de ser totalmente otro respecto a la creación» (*Comunión y alteridad,* 55).

La resurrección de Cristo vence a la muerte presente en la creación, supe-rando así su amenaza ontológica. Cristo revela el misterio del cosmos y del hombre, que es misterio de comunión y libertad. Solo en la persona de Cristo, por tanto, puede el ser humano encontrar la verdad de su ser, que es ser relacional. Esta verdad se identifica con la vida, porque la individualidad y el rechazo de lo otro conduce a la muerte, mientras que la comunión y el amor la vence definitivamente[201].

En Cristo, por tanto, se hace ya presente en la historia la verdad escatológica del hombre[202]: ser en comunión con Dios y con toda la creación, que es equivalente a decir ser persona (*imago Dei*), ser extático, ser en comunión:

> La supervivencia eterna de la persona como una hipóstasis única, irrepetible y libre, amando y siendo amada, constituye la quintaesencia de la salvación (...). En el lenguaje de los Padres esto se llama "divinización", que significa participación no en la naturaleza o sustancia de Dios, sino en su existencia personal. El objetivo de la salvación es que la vida personal que existe en Dios se dé también en el nivel de la existencia humana. Por tanto, la salvación se identifica con la realización de la personeidad en el hombre[203].

---

201 Cfr. *El ser eclesial,* 129-121.

202 Zizioulas, refiriéndose a Cristo, coloca la verdad simultáneamente en el corazón de la historia, en su base (la creación) y su final, siguiendo un pasaje de Máximo, el Confesor, en *Sch. in eccl. hier.* 3, 3, 2: «Las cosas del Antiguo Testamento son sombra (*skía*) las del Nuevo Testamento son imagen (*eikon*) y las del futuro son verdad (*aletheia*)» (PG 4, 137D). Se propone así una ontología iconológica fundamentada en la cristología, que anticipa la verdad final del ser en la historia desde el interior de la misma. El *eikon*, para Zizioulas, no es algo inferior a la verdad que anticipa, sino anticipación de la misma, pues no concibe la imagen en sentido platónico (fue el caso de Orígenes o san Agustín), sino en la línea apocalíptica de los Padres griegos (cfr. *El ser eclesial,* 111-113). Esta cuestión será crucial cuando afrontemos la eclesiología, especialmente el tema de la sacramentalidad de la Iglesia.

203 *El ser eclesial,* 63.

3.1.3 Espíritu Santo: comunión y escatología

En Cristo se supera la muerte y se produce de forma única la unión entre lo humano y lo divino, admitiendo la reconciliación de la *otherness* en la *communion.* Pero, ¿es este un acontecimiento exclusivo del individuo Cristo? Si fuese así, no podríamos hablar de la salvación de toda la humanidad. Nos preguntamos, entonces, con Zizioulas: «¿Cómo puede el hombre, y la creación en general, estar unido a este individuo existencialmente, es decir, no solo psicológica o moralmente, sino ontológicamente?»[204]. Y esta cuestión nos introduce de lleno en la relación entre cristología, pneumatología y eclesiología.

a) Una cristología pneumatológica

Centrándonos en la cristología, se reconoce en Zizioulas una cristología pneumatológicamente condicionada que, a su vez, condiciona la eclesiología. Como él mismo afirmará: «La pneumatología ha de hacerse algo *constitutivo* de la cristología y la eclesiología, es decir, algo que condicione el ser mismo de Cristo y de la Iglesia»[205].

El Espíritu da a Cristo su identidad personal, posibilitando la encarnación en libertad y su resurrección de entre los muertos. Es el Espíritu el que permite la comunión entre lo humano y lo divino, respetando la libertad y la *otherness*. Y será el Espíritu el que acompañe a Cristo siempre. De hecho, el mismo título Cristo lo define como el Ungido por el Espíritu; por ello, Cristo no es Cristo sin el Espíritu[206].

---

204 *El ser eclesial,* 121.

205 *El ser eclesial,* 153.

206 Cfr. *El ser eclesial,* 141, 196. Zizioulas realiza, de este modo, su aportación al intento de síntesis entre cristología y pneumatología planteado por Lossky en su obra *The Mystical Theology of the Eastern Church* (1957), afirmando la existencia de una economía del Espíritu Santo específica junto a la del Hijo (la obra de Cristo se

Lo original de su aportación no está en dar prioridad a la cristología o al Espíritu Santo, sino en plantear la constitución de la cristología por la pneumatología, constituyendo la identidad de Cristo. Dos serán las dimensiones a las que aparezca intrínsecamente vinculado, y serán sus dos grandes aportaciones a la ontología de Cristo y de la Iglesia: la comunión y la escatología. El Espíritu, por un lado, rompe los límites de lo individual, es decir, "des-individualiza", constituyendo cada ser en un ser ontológicamente relacional; y, por otro, hace presente en la historia el final, el *éschaton*[207].

El papel del Espíritu Santo resulta, por tanto, decisivo en la configuración de la *personhood,* ya sea a nivel antropológico y cristológico como eclesial.

b) El Espíritu Santo y la comunión

La contribución del Espíritu consiste, en primer lugar, en la desindividualización de Cristo de su humanidad, liberándolo de los confines de la historia y la biología[208]. Él ha asumido la naturaleza humana caída, pero gracias al Espíritu no queda atrapado en lo humano. Por ello, el culmen de la encarnación será la resurrección por obra del Espíritu, porque en ella Cristo vence a la muerte, máxima expresión de liberación del destino trágico de la naturaleza humana caída[209].

La desindividualización llevada a cabo por el Espíritu conlleva un segundo aspecto, pues la resurrección de Cristo de la muerte no es algo que afecte exclusivamente al individuo Jesús, sino a toda la

---

refería a la encarnación y la recapitulación de la *natura* humana en la *hypóstasis*, y la del Espíritu, a la acogida del misterio de Cristo en cada persona, más vinculada a la eclesiología). McPartlan expone toda esta cuestión, observando las influencias que Florovsky, Lossky y Afanasiev han ejercido sobre Zizioulas en un capítulo dedicado a la teología rusa en su obra *The Eucharist Makes the Church* (cfr. p. 212-235).

207 Cfr. *Comunión y alteridad,* 19; 306-308.

208 Cfr. *Comunión y alteridad,* 305-306.

209 Cfr. *Lectures,* 106-107.

humanidad. Por eso, el Espíritu hace de Cristo un ser universal, inclusivo de toda la humanidad. La unicidad y exclusividad de la *hypóstasis* Cristo suponen la inclusividad de toda la humanidad y toda la creación, posibilitando su salvación como comunión en libertad (sin confusión) de lo creado y lo increado, de la naturaleza humana y la naturaleza divina, que le lleva a la superación ontológica de la muerte[210].

c) El Espíritu Santo y la escatología

El mismo Espíritu, que constituye a Cristo como ser en relación, hace del Hijo un ser escatológico. En él se anticipa en la historia el destino de la humanidad y del cosmos, que es destino de comunión. Por eso, la humanidad solo podrá alcanzar su identidad plena en la *hypóstasis* del Hijo, es decir, solo podrá ser *imago Dei* en Cristo, la auténtica *imago Dei,* en quien ya se ha dado la *communion-otherness* comenzándose la nueva creación y abriendo la humanidad a la nueva identidad de personas (seres *extáticos*), capaces de comunión con Dios y con los demás seres humanos. Una identidad que no procede del pasado, sino del futuro, y por ello se puede denominar una ontología escatológica[211].

La comunión definitiva de la vida de la Trinidad se ha anticipado y se ha hecho presente en la historia gracias al Espíritu Santo en la *hypóstasis* de Cristo. Por eso, el hombre solo podrá llegar a ser *hypóstasis,* que en la teología de Zizioulas equivale a salvación o deificación en Cristo. Y este ser en Cristo nos introduce directamente en la eclesiología, en la que desempeñará también un papel determinante la pneumatología.

---

210 «Cristo no solo se relaciona cara a cara con cada hombre, sino que constituye el fundamento ontológico de todo hombre. Esto es lo que significa para la antropología que Cristo no representa una naturaleza humana individualizada y fragmentada, sino al hombre en su totalidad» (*Comunión y alteridad,* 305).

211 Cfr. *Comunión y alteridad,* 91-92; 308.

3.2 La hypóstasis eclesial

En la Iglesia se concreta experiencialmente la doctrina trinitaria, la cristología y la pneumatología, es decir, se produce la "eclesialización" de la comunión trinitaria: «Es en ella donde la comunión con el otro refleja totalmente la relación entre comunión y alteridad existente en la Santísima Trinidad, en Cristo y en el Espíritu»[212].

Hasta ahora, hemos contemplado cómo la noción trinitaria de persona, en su concepción teológica patrística, ha tenido implicaciones considerables para la comprensión de la Iglesia como comunión. Expondremos a continuación las consecuencias eclesiológicas de la cristología y la pneumatología de Zizioulas[213].

3.2.1 La Iglesia de Dios

«El misterio de la Iglesia tiene su origen en toda la economía de la Trinidad y en una cristología constituida pneumatológicamente»[214]. Ella brota de la voluntad del Padre y se realiza en la economía de la salvación, en la que están implicados de distinta forma tanto el Hijo como el Espíritu Santo. Y de esta forma es como la comunión de Dios se extiende a toda la creación a través de la Iglesia[215].

---

212 *Comunión y alteridad,* 20.

213 En la exposición del coloquio ecuménico de Chevetogne en 1986, Zizioulas, ante la dificultad de determinar la especificidad de la identidad de la Iglesia desde la posición ortodoxa, pues las fuentes (la Sagrada Escritura y los Santos Padres) son comunes tanto para los católicos como para los protestantes, afirma que lo decisivo son los presupuestos teológicos desde los que se parte. Curiosamente, los presupuestos propios de la ortodoxia propuestos por Zizioulas tienen a la base el concepto de persona, tal y como venimos exponiendo (cfr. «Le Mystère de l'Église dans las tradition orthodoxe», 323-335). Otra intervención significativa es la realizada en la asamblea de FC de Canberra (1993), en la que, partiendo del concepto *koinonía*, considera que la identidad de la Iglesia es relacional, indicando así lo que él mismo denomina en otros escritos como la *hypóstasis* eclesial (cfr. «The Church as Communion», 3-16). Será también importante tener en cuenta el capítulo dedicado a la Iglesia en *Lectures,* 120-164.

214 *El ser eclesial,* 124.

215 «The Father intended the world to come into eternal communion with God, the created with the uncreated, and so receive true life. (...) The particular role

No se puede concebir la Iglesia en sí misma, sino en relación. Su misma identidad, desde la base de la terminología bíblico-paulina, es relacional, en un doble sentido: con relación a Dios (o Cristo) y con relación a un lugar concreto (Macedonia, Judea, etc.). Al definir la Iglesia como Iglesia de Dios, el mismo genitivo "de" Dios muestra que la identidad de la Iglesia deriva de la Trinidad y ha de reflejar en su mismo ser el ser de Dios, que es comunión[216].

Por ello, se puede afirmar que la Iglesia es «un modo de existencia, una forma de ser»[217], el modo de ser comunión de Dios en la historia, que se realiza en la creación como reflejo de la *koinonía* intratrinitaria. Ella es el lugar donde el hombre puede llegar a ser *imago Dei* como *hypóstasis eclesial,* que se alcanza por el bautismo —como nuevo nacimiento— y llega a su culmen en la eucaristía, donde encuentra la verdad de su ser persona en su más profundo significado trinitario.

3.2.2 La Iglesia cuerpo de Cristo constituida por el Espíritu

En la terminología paulina, el genitivo "de" no solo es aplicado a Dios. La Iglesia es también Iglesia "de" Cristo, y no puede mostrar el modo de ser de Dios al margen de la economía del Hijo[218]. Ahora bien, tampoco podrá ser imagen de la Trinidad al margen del Espíritu Santo, pues, la cristología, tal y como hemos expuesto, está constituida pneumatológicamente. Veamos cuáles son las consecuencias eclesiológicas de este presupuesto teológico.

Cristo debe su identidad al Espíritu Santo y este, por ser Espíritu de comunión, desindividualiza a Cristo, haciendo de su existencia una

---

of the Son is to carry out freely the Father's 'good pleasure' and become the person in whom this union of created and uncreated is realised. (...) The Holy Spirit (...) makes the incorporation of creation in the Son possible by enabling creation open to its incorporation in the Son» (*Lectures,* 132).

216 Cfr. I. Zizioulas, «The Church as Communion», 6-8.

217 *El ser eclesial,* 29.

218 Cfr. I. Zizioulas, «The Church as Communion», 8.

existencia relacional. En la unicidad y exclusividad de la *hypóstasis* de Cristo se incluye toda la humanidad. Por la acción del Espíritu, por tanto, Cristo no es uno sino múltiple. De igual manera, por tanto, en el ser de Dios no se puede hablar de uno, sino de comunión[219].

Al desindividualizar a Cristo, el Espíritu Santo aporta a la cristología la dimensión comunitaria. De modo que, para definir la identidad de Cristo, hay que recurrir a la idea de la personalidad corporativa 220; es decir, Cristo tiene un cuerpo, la Iglesia, que puede ser definida como cuerpo de Cristo, cuya *hypóstasis* está inserta ontológicamente en la *hypóstasis* de Cristo. Y, en este sentido, se puede afirmar ontológicamente la vida en Cristo, siguiendo la terminología paulina (Gal 2,19-20; Fil 1,21.23; Col 3,1-4, etc):

> En la Iglesia, como cuerpo de Cristo, todo ser particular existe como hipóstasis de la única *hipóstasis* de Cristo, que es garantía de verdad ontológica y vida eterna para todo ser gracias a su resurrección[221].

---

219 Cfr. «Le Mystère de l'Église», 330.

220 Cfr. En *El ser eclesial* se refiere a esta cuestión de la personalidad corporativa aplicada a Cristo en distintos momentos: al presentar la cristología constituida pneumatológicamente (cfr. *El ser eclesial,* 144-145), al vincular la celebración de la eucaristía con la Iglesia cuerpo de Cristo (*El ser eclesial,* 159-163), con relación a la apostolicidad de la Iglesia en sentido histórico y escatológico (cfr. *El ser eclesial,* 196-199), y al proponer el carácter relacional del ministerio ordenado, como una representación por participación en la comunidad (cfr. *El ser eclesial,* 243-247). El Antiguo Testamento, de hecho, ya presentaba a Adam, Abraham, el Siervo de Dios de Isaías o el Hijo del Hombre en Daniel, desde la perspectiva de la personalidad corporativa, tal y como Zizioulas expone basándose en los planteamientos exegéticos de S. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture* (1926); H. W. Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality* (1936); A. R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God* (1942); y J. de Fraine, *Adam et son linage: Études sur la 'personalité corporative' dans la Bible* (1959) (cfr. *El ser eclesial,* 159 nota 7). Solo que Zizioulas plantea esta personalidad corporativa y la inclusión de los muchos en el uno desde una perspectiva ontológica y no funcional, como lo hace Robinson al referirse a la concepción hebrea de la personalidad corporativa (McPartlan profundiza esta cuestión en *The Eucharist Makes the Church,* 166-186).

221 *Comunión y alteridad,* 101.

Cristología y eclesiología son inconcebibles aisladamente. El mismo Espíritu que constituye a Cristo es el que da identidad a la Iglesia desde la dialéctica uno-muchos (personalidad corporativa), admitiendo la unión de Cristo con la Iglesia sin confusión y sin división, como indisoluble es la unión entre la cabeza y el cuerpo[222].

La Iglesia es instituida por Cristo y constituida por el Espíritu Santo. Zizioulas intenta evitar así tanto el cristomonismo eclesiológico como la absolutización carismática del Espíritu Santo en la Iglesia[223]. No existe oposición entre la acción de Cristo y del Espíritu en la Iglesia y, por tanto, entre lo histórico y lo escatológico.

3.2.3 La Iglesia, icono del Reino

Si la identidad de la Iglesia, por su íntima vinculación cristológica, es constituida pneumatológicamente como cuerpo de Cristo (inserta en la *hypóstasis* del Hijo), será también constituida escatológicamente de modo simultáneo. La pneumatología es constitutiva de la eclesiología como lo es de la cristología, y esto hace que la Iglesia esté condicionada ontológicamente por la comunión y la escatología:

---

222 «C'est l'unité du Christ avec l'Église qui fait que le Christ est distinct de l'Église, juste comme dans le mystère de l'un et du multiple ou dans le mystère de la personne, plus on est uni, plus on devient autre, plus ont devient different» («Le Mystère de l'Église», 331).

223 Cfr. *El ser eclesial,* 146; 154. De esta forma, hacía frente a la propuesta de G. Florovsky, que consideraba la teología de la Iglesia como un capítulo de la cristología (cfr. G. FLOROVSKY, «Le corps du Christ vivant», 9-57), así como al énfasis puesto por los teólogos occidentales en definir la Iglesia casi exclusivamente desde la cristología, reforzando su aspecto histórico e institucional. Zizioulas no acepta esta crítica a la teología occidental poniendo como ejemplo las obras de J. A. Möhler, *Die Einheit der Kirche* (1825), Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint* (1980) o L. Bouyer, *Le Consolateur* (1980) (cfr. «Le Mystère de l'Église», 325). Por otro lado, responderá a autores como A. Khomiakov, que consideraba la Iglesia como la comunión del Espíritu Santo, sin tener en cuenta el aspecto histórico del cuerpo de Cristo (cfr. *Lectures,* 148-150). En opinión de Zizioulas, lo que aún no se ha logrado ni en la teología occidental ni en la oriental es la síntesis pneumatología-cristología (cfr. *El ser eclesial,* 137-146).

> Esta hipostatización tiene lugar en el Espíritu Santo, esto es, en libertad (2Cor 3,17) y comunión (*koinonía*; 2Cor 13,13), como muestra del estado escatológico de la existencia (Hch 2,18)[224].

La Iglesia, cuerpo de Cristo, no es, por tanto, una comunidad creada por hombres en la historia, sino una comunión fundamentada en Cristo y constituida por el Espíritu Santo; y, por esta vinculación cristología-eclesiología mediada por el Espíritu, ella reflejará en la historia la verdad escatológica de la humanidad, que Cristo ha hecho ya presente en la historia. La identidad de la Iglesia, por tanto, no se fundamenta en la historia, sino en el futuro. Con estas palabras, que traducimos del original, lo expresará Zizioulas de forma magistral:

> *La Iglesia no toma su identidad de aquello que es sino de aquello que será.* (...) debemos concebir los *éschata* como el *comienzo* de la vida de la Iglesia, su *arché*, aquello que origina la Iglesia, que le da su identidad, que la sostiene y la anima en su existencia. La Iglesia no existe porque Cristo ha muerto en la cruz, sino porque él ha resucitado de entre los muertos, es decir, porque el Reino de Dios ha llegado[225].

La verdad futura de la Iglesia como comunión escatológica comenzada en la resurrección de Jesús se realiza en la historia por el Espíritu Santo. Así lo expresa el acontecimiento de pentecostés: «mediante la efusión del Espíritu, los "últimos días" entran en la historia, mientras que se afirma la unidad de la humanidad como diversidad

---

224 *Comunión y alteridad,* 101. Otra afirmación categórica en este sentido: «La Iglesia es *constituida* en y a través de la escatología y la comunión. La pneumatología es una categoría ontológica en eclesiología» (*El ser eclesial,* 146).

225 «*L'Église ne tire pas son identité de ce qu'elle est mais de ce qu'elle sera.* (...) A mon avis nous devons concevoir les *eschata* comme le *commencement* de la vie de l'Église, *l'arché*, ce qui produit l'Église, lui donne son identité, ce qui la soutient et l'anime dans son existence. L'Église n'existe pas parce que le Christ es mort sur la Croix, mais parce qu'il est ressucité des morts, ce que signifie: parce que le Royaume est venu» («Le Mystère de l'Église», 323).

de carismas»[226]. Por ello, la Iglesia puede definirse como icono del reino de Dios en tanto que anticipa el don escatológico de la *koinonía*[227].

a) La ontología icónica de la Iglesia

Al considerar la Iglesia desde la perspectiva de la ontología icónica, Zizioulas realiza una síntesis entre las fuentes de las que brota la configuración eclesiológica ortodoxa: la liturgia eucarística de las primeras comunidades cristianas, los Padres Apologetas del s. II y la ascética monástica de finales del s. II y comienzos del s. III[228]. El origen de la Iglesia planteado desde la celebración eucarística recalcaba la dimensión escatológica y comunitaria de la eclesiología; y, por su parte, el ascetismo monacal insistía sobre el origen protológico de la Iglesia[229].

---

226 *El ser eclesial,* 124.

227 Cfr. I. Zizioulas, «The Church as Communion», 8.

228 Estas dos perspectivas caracterizan la eclesiología ortodoxa y la diferencian del acento puesto por católicos y protestantes en la predicación y la misión: «When an Orthodox Christian says that he is going to Church, he does not mean that he is going to hear the gospel of Christ being preached as though for the first time. He means that he is going to worship God in the community of the faithful and particularly to participate in the divine Eucharist» (*Lectures,* 121). Zizioulas intenta conciliar estas diferencias en su artículo «The Church as the 'Mystical Body of Christ'», publicado por vez primera en *Comunión y alteridad.* En él afirmará que la experiencia mística no puede ser disociada de la profecía: la palabra escuchada es, al mismo tiempo, la palabra vista; el anuncio del Reino va acompañado por la luz del Reino (cfr. *Comunión y alteridad,* 374-375): «al participar de los sacramentos, ya no oye un *eco* del Reino, sino que oye desde el *interior* del Reino» (*Comunión y alteridad,* 375).

229 Zizioulas expondrá cómo la definición de la Iglesia desde la liturgia eucarística está marcada por un profundo carácter escatológico y comunional, tal y como se atestigua en los escritos joánicos y paulinos, y en Ignacio de Antioquía, Ireneo de Lyon o Justino, mártir. Por su parte, el ascetismo monacal del s. IV, influido por el planteamiento platónico de los teólogos alejandrinos (Orígenes y Clemente), fundamentaba la identidad verdadera de la Iglesia en la participación o unión de las almas en el Logos original preexistente, para los que la materia resultaba un obstáculo. La Iglesia, entonces, debía ayudar al hombre a volver a su situación de perfección original de unión con el Logos, y, para ello, era necesaria una purificación, por lo que la identidad de la Iglesia podía ser considerada como terapéutica, propiciando una visión más individualista de la eclesiología (Cfr. *Lectures,* 121-123, 128-131).

La síntesis la encuentra Zizioulas en Máximo, el Confesor[230]. Este integra, en primer lugar, el ascetismo en la teología eucarística, considerando que en la Iglesia se lleva a cabo la purificación del hombre, pero no rechazando la materia, sino introduciéndola en la comunión con Dios a través de la eucaristía, capaz de transformar la creación[231]. Y, en segundo lugar, reconciliará la cosmología protológica de Orígenes con la escatología de la comunión eucarística de Ignacio de Antioquía, trasladando el punto de referencia del pasado al futuro.«La verdad de las cosas - según Máximo, el Confesor - se encuentra en el futuro»[232]. Por eso, aunque la Iglesia vive en la historia, encuentra su identidad en el futuro. Ella, en el momento presente, es icono del reino de Dios, es decir, *imago* de la futura comunión de todo lo creado en la comunión de la Trinidad. No se trata, por tanto, de una comprensión platónica de la imagen, que brota de una idea preexistente y que carece de realidad, como lo interpretó Orígenes[233]; por el contrario, entre la imagen y la verdad escatológica existe una continuidad ontológica, que nos permite afirmar la identidad al tiempo que la no identificación plena entre la Iglesia y el reino de Dios. El Reino está representado (*depicted*) en la Iglesia.

---

230 Teólogos posteriores, sin embargo, han considerado a Máximo, el Confesor, el gran exponente de la teología de la autopurificación. Opinión con la que Zizioulas se muestra en desacuerdo (cfr. *Lectures,* 124).

231 Cfr. *Lectures,* 124.

232 Máximo, el Confesor, *Sch. in eccl. hier.* 3, 3, 2: PG 4, 137D. Zizioulas encuentra fundamental para su teología este pasaje de Máximo, el Confesor, al que ya hemos hecho referencia. Así, podrá afirmar la verdad presente en la imagen, al tiempo que la no identificación total con la misma, tal y como se ve, por ejemplo, en la cuestión de la santidad y el pecado en la Iglesia: «The eschaton projects an image of itself backwards to create the experience of the Apostles which then constitutes the realities of the New Testament. The New Testament is the 'image' of the eschaton, the truth, and possesses something of it. The New Testament is the present image of future things. This distinction between image and the truth allows us to talk about the holiness of the Church, and even the holiness of Christians, even while Christians are still struggling with sin» (*Lectures,* 137).

233 Cfr. «Le Mystère de l'Église», 333; *El ser eclesial,* 111-112.

Ella no es el Reino, pero no existe ruptura ontológica entre ambas realidades[234].

La existencia de la Iglesia es icónica, es decir, su identidad se sitúa entre la historia y la escatología; aunque no será en la historia donde encuentre su verdad, sino en el *éschaton*, y por ello su existencia es sacramental o icónica[235]. En definitiva, la Iglesia es icono, imagen o sacramento del Reino. Ella es misterio[236].

Las consecuencias de esta existencia icónica o sacramental de la Iglesia son, por una lado, maximalistas y, por otro, minimalistas. Su identidad escatológica maximaliza la Iglesia al vincularla al reino de Dios y Jesucristo, del que es reflejo en medio del mundo, aunque sin indentificarse jamás con ningún tipo de sociedad ni institución histórica. Y, al mismo tiempo, la minimaliza, evitando cualquier tipo de triunfalismo eclesial o intento de ocupar el lugar del Reino o de Cristo, como si de un cuerpo sin cabeza se tratara[237].

---

234 Cfr. *Lectures,* 136-137.

235 Zizioulas, al referirse al carácter icónico de las instituciones eclesiales, afirma que estas, por estar condicionadas escatológicamente, se convierten en sacramentales, situadas dialécticamente entre la historia y la escatología dependiendo del Espíritu Santo: «Esto es lo que las hace sacramentales, lo que en el lenguaje de la Iglesia ortodoxa puede llamarse "icónicas"» (*El ser eclesial,* 152).

236 «The Church is *mystery*. The term 'mystery' indicates that the Church is 'revealed' and thus no complete definition of it is possible. Although the Church comes to us, it comes from the place that we cannot access, so we are unable to take final possesion of it» (*Lectures,* 137). Así lo expone en estas lecciones publicadas en 2008, pero en la versión de los apuntes de clase del curso 1990-91 que maneja Y. Spiteris, este traducirá el término misterio refiriéndose a la Iglesia como equivalente a sacramento: «Podemos y debemos decir que la identidad de la Iglesia es escatológica. Dicho de otro modo, la Iglesia no es lo que es, sino lo que será. La Iglesia es misterio (sacramento) por esta razón: porque nos ofrece su identidad, su verdad en una forma histórica, en que se nota su debilidad, las luchas con el mal y con el pecado. A pesar de todo, en esta forma histórica se oculta el tesoro de la verdad que es la verdadera identidad de la Iglesia» (Y. Spiteris, *Eclesiología ortodoxa,* 88).

237 Cfr. «Le Mystère de l'Église», 331-332.

Como signo e icono del Reino, por tanto, la *hypóstasis* eclesial hace presente en la historia la comunión escatológica. Ella es el modo de ser de Dios en la historia, el anticipo (*foretaste*) de la *theosis,* donde el hombre puede experimentar lo que es ser persona en comunión, imagen de Dios, abriéndose a la plenitud escatológica de su ser.

b) *La identidad eucarística de la Iglesia*

Todo lo que hemos dicho de la Iglesia se corresponde con la eucaristía, pues la Iglesia no es una institución, sino un evento, el evento de la comunión eucarística, en la que se celebra su verdadera identidad de comunidad escatológica que existe en la historia[238]. En la celebración litúrgica de la eucaristía, el sacramento por excelencia, la Iglesia, como cuerpo de Cristo, expresa su identidad comunional y escatológica. De modo que Zizioulas identificará ontológicamente la *hypóstasis* eclesial con la *hypóstasis* eucarística o sacramental[239].Del evento eucarístico brotan todas las estructuras e instituciones de la Iglesia, que tendrán identidad eclesial en tanto en cuanto sean eucarísticas. Se trata, por tanto, de una identidad sacramental-eucarística en su realización histórica[240], de manera que todas las estructuras eclesiales, para ser *hypóstasis* eclesial, han de ser eucarísticas: el episcopado, la relación laicado-presbiterado, la sinodalidad, la relación entre lo local y lo universal, etc. Todo ello ha de estar integrado en la identidad eucarística del misterio de la Iglesia[241].

---

238 Cfr. «Le Mystère de l'Église», 333.

239 Cfr. *El ser eclesial,* 73. Los apuntes de clase traducidos por Spiteris, ya aludidos, expresan esta identificación así: «No es, por consiguiente, exagerado sostener que la Iglesia y la eucaristía, desde este punto de vista, se identifican. Esto suena a veces como unilateralidad y muchos se sienten a disgusto porque tienen una concepción de la eucaristía muy parcial; no consideran la eucaristía como recapitulación escatológica de todas las cosas en Cristo. Bajo este último aspecto eucaristía e Iglesia se identifican» (Y. Spiteris, *Eclesiología ortodoxa,* 92).

240 Cfr. *El ser eclesial,* 74.

241 «Le Mystère de l'Église», 334. Afirmará McPartlan a este respecto: «To have

Y, ¿en qué consiste la identidad de la *hypóstasis* eucarística? No es más que la del cuerpo de Cristo, constituido por el Espíritu Santo comunitaria y escatológicamente, cuyo misterio se experimenta por antonomasia en la liturgia[242]. A través de la noción bíblico-paulina del cuerpo de Cristo, que tomaron los Padres en la elaboración de su teología, se vinculan la cristología, la eclesiología y la eucaristía. Y así también lo presenta Zizioulas, vinculando Cristo-Iglesia-eucaristía, fundamento de su eclesiología eucarística[243].

Por tanto, en la eucaristía, es donde se hace realidad el equilibrio entre el uno y los muchos, es decir, donde se experimenta la auténtica comunión personal en libertad[244]. Y, como tal, una comunión cuya identidad es futura, es decir, escatológica, pues es *imago* o *icono* del Reino, de la futura comunión de toda la creación con la Trinidad[245].

Refiriéndonos a la eucaristía desde la ontología icónica[246], se reafirma la realidad ontológica de la Iglesia, cuya identidad se enraíza en el futuro por la misma relación existente entre el icono y la verdad. La Iglesia que peregrina aún en la historia es *týpos* del que es su causa (*arché*) o arquetipo, el reino de Dios. De ahí que la

---

an (ontological) ecclesial identity is to have a (functional) relationship and role, *here and now,* in this concrete event (...)» (McPartlan, *The Eucharist Makes the Church,* 178).

242 Cfr. *El ser eclesial,* 145.

243 En el capítulo titulado «La Iglesia como cuerpo "místico" de Cristo» expone estas tres dimensiones de la teología paulina, que se continuó en el período patrístico, y que en la escolástica se independizó aplicándose a la Iglesia el concepto de cuerpo de Cristo, al margen de la dimensión cristológica y eucarística. Junto con Afanasiev – aunque entre ellos se observan diferencias – Zizioulas realiza esta contribución a la teología vinculando de nuevo la eucaristía y la eclesiología desde la perspectiva de la eclesiología eucarística (cfr. *Comunión y alteridad,* 363-365).

244 Cfr. *El ser eclesial,* 155; *Comunión y alteridad,* 365-368.

245 Cfr. *Comunión y alteridad,* 371.

246 «The body of Christ is brought into being for us on earth in the Eucharist. It is Christ who prays and worships in the Eucharist (...) Christ the head of the Church, prays and presents the whole economy of creation to the Father, and the Church is part of the Son as he prays to the Father. The Son leads us before the throne of God where God accepts us as members of his Son, and this way we are joined to God» (*Lectures,* 117).

synaxis eucarística sea fundamental para la identidad de la Iglesia, pues ella es icono de su condición futura: el hecho de reunirse en un mismo lugar, en el domingo, la presidencia del obispo que prefigura a Cristo, etc[247]. La Iglesia en la eucaristía se muestra, por tanto, como «un movimiento 'hacia su término', un camino hacia el reino, una venida del reino hacia el mundo»[248].

Ahora bien, ¿cómo reconciliar esta dimensión escatológica con el hecho de ser memorial o anámnesis, que evoca al pasado? La eucaristía —dirá Zizioulas— es memorial del futuro. Siguiendo a J. Jeremias, considera la anámnesis como memorial de Cristo ante el trono de Dios en el Reino futuro, es decir, del Resucitado, por el que ya ha comenzado la nueva creación[249]. Y, por tanto, el memorial eucarístico será anámnesis de los acontecimientos pasados y también de los acontecimientos futuros, del reino de Dios[250].

c) *Integración del cosmos en la eucaristía*

La liturgia eucarística es una liturgia cósmica en la que se integra toda la creación junto con los seres humanos, que existen en relación con lo creado[251]. La relación personal del hombre con la creación hace que esta quede incluida ontológicamente en su propia identidad. Así, todo lo creado queda "hypostasiado" e integrado en el cuerpo de

247 Cfr. *El ser eclesial,* 163-167; I. Zizioulas, *Eucaristia e regno di Dio,* 22-31.

248 I. Zizioulas, *Eucaristia e regno di Dio,* 27.

249 Zizioulas es crítico con la visión occidental del memorial, que – según él – se basa en un recuerdo del pasado, fomentando una eclesiología centrada en el Calvario y la cruz, que no da el salto a la resurrección y a la nueva creación iniciada por Cristo en el acontecimiento pascual (cfr. *Lectures,* 134-135).

250 Cfr. I. Zizioulas, *Eucaristia e regno di Dio,* 14-15; 45-61. A este respecto está próxima la publicación del autor titulada *Remembering the Future. An Eschatological Ontology,* en la que abordará también el aspecto escatológico de la eucaristía.

251 Sigue la expresión de H.U. von Balthasar, en su obra *Kosmische Liturgie* (1941). Zizioulas tratará este tema en profundidad en *The Eucharistic Communion and the World,* London-New York 2011.

Cristo (cristificado), en el que supera su destino marcado por la muerte para entrar en la nueva creación comenzada en la resurrección[252].

El siguiente texto, que traducimos de *Lecciones sobre dogmática cristiana,* sintetiza de forma extraordinaria este sentido de la liturgia cósmica, en la que queda integrada toda la humanidad y toda la creación, que, a través de la Iglesia, cuerpo de Cristo, participa ya de la comunión con el Dios trinitario:

> Cristo es visible para nosotros solo como Iglesia, y la Iglesia no puede ser contemplada al margen de Cristo. El Padre acepta el cuerpo que Cristo que le ofrece durante la eucaristía. El Hijo ofrece este cuerpo, que está unido a nuestra humanidad, y junto con el Padre acepta esta ofrenda. La Iglesia no tiene otra identidad que Cristo. Esto significa que todo lo que entra en la eucaristía acaba siendo *eclesializado,* se convierte en "Iglesia", al entrar en relación con el Padre en Cristo en la divina eucaristía. Por la Iglesia toda la creación que está en contacto con la humanidad entra en relación con Dios. Por tanto, toda persona trae como ofrenda, tan solo con su presencia física, la totalidad del mundo creado. Junto a las ofrendas del pan y el vino, el hombre ofrece todo el mundo creado, y queda cristificado, es decir, redimido en el cuerpo de Cristo[253].

---

252 Cfr. *Comunión y alteridad,* 121-127.

253 «Christ is visible for us therefore only as the Church, and the Church cannot be seen without Christ. The Father accepts the body which Christ offers during the Eucharist. The Son offers this body, as he is united with our humanity, and together with the Father he accepts it. The Church has no other identity than Christ. This means that whatever comes into the Church in the Eucharist becomes *ecclesialised,* rendered 'Church', as it relates to the Father in Christ in the divine Eucharist. By 'Church' we mean that all creation is brought into relationship with God through the human being. So whatever a person brings as his offering, even is simply his own physical presence, he brings the whole created world along with him. He takes it with the bread and wine, and with whatever other offerings there are, and these are all '*Christ-ed*', that is redeemed into the body of Christ» (*Lectures,* 118-119).

Todo esto adquiere sentido desde la comprensión de la Iglesia como misterio y signo que se realiza en la eucaristía. Pues en ella se anticipa en el momento presente el destino del mundo[254], superándose la división y la mortalidad natural de lo creado, así como el pecado propio de la condición humana, al entrar en la dinámica de la deificación, que hace del ser humano una persona (*imago Dei*) en libertad y comunión[255]. Por eso, la liturgia eucarística podrá ser definida por Zizioulas como "fármaco" de inmortalidad, porque, al quedar integrada la creación en la *hypóstasis* eucarística, se supera ontológicamente el pecado que la deforma y la conduce a la muerte[256].

Si esta inclusión de lo creado en la eucaristía se produce por la *hypóstasis* del ser humano, el hombre podrá ser definido como sacerdote de la creación, pues el hombre, por formar parte del mundo orgánico, es capaz de insertar en la liturgia a toda la creación[257]. Él, al tomar en sus manos la creación, la libera de la muerte y la eleva a la verdad de su existencia hipostática (este es el sentido de la creatividad del hombre y del arte)[258], y, por esta relación personal, quedará integrada en la liturgia eucarística,como oferta del hombre a Dios que participará en la vida divina[259].

---

254 Cfr. «Le Mystère de l'Église», 327.

255 «The Church, as the 'image' or the 'sign' of the eschatological community, offered through the Eucharist the forestate of eternal life by providing believers with the set of relationships that would give them an undying, eternal identity as well as the experience of the life in which all natural and social divisions involving desintegration and death would overcome in the unity of the body of Christ» (I. Zizioulas, «The Early Christian Community», en B. MacGinn - J. Meyendorff, ed., *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century,* New York 1985, 30).

256 Cfr. I. Zizioulas, *Il creato come eucaristia,* Magnano 1994, 76-77.

257 Cfr. I. Zizioulas, *Il creato come eucaristia,* 62-68.

258 Cfr. *Comunión y alteridad,* 126-127.

259 Cfr. I. Zizioulas, *Il creato come eucaristia,* 9-10.

Todo el cosmos queda eclesializado en el cuerpo de Cristo[260]. Y, puesto que solo en la *hypóstasis* eclesial el hombre experimenta la verdad de su existencia como persona en su más profundo significado, la misión del hombre será la "eclesialización" de toda existencia:

> Esto significa, en referencia a nuestra existencia, que deben ser "eclesializados", de modo que alimenten una nueva y verdadera vida en el cuerpo de la Iglesia y en el cuerpo de la eucaristía, donde el amor brota de la libertad y esta se expresa en el amor[261].

Como icono del reino de Dios, la Iglesia es signo y testimonio de esta nueva vida en el mundo y, al mismo tiempo, empuja a toda la creación y a la sociedad a encontrar la verdad de su existencia personal en Dios[262].

3.3 Conclusiones: la sacramentalidad icónica de la Iglesia

Son diversos los aspectos originales que se podrían resaltar de la eclesiología de Zizioulas —entendida como el modo de ser de Dios Trinidad-*koinonía* en la historia[263]— que afectan directamente a nuestro estudio sobre la sacramentalidad de la Iglesia.

La misma comprensión de la Iglesia como forma de ser de Dios nos introduce ya en la primera característica a destacar: la Iglesia es misterio. Ella es la realización del misterio de Dios-Comunión en la historia, es imagen de Dios en el mundo y, por ello, se inserta en el conjunto de la economía de la salvación y en ella define su identidad. De ahí que Zizioulas, en su artículo sobre el misterio de la Iglesia, la encuadrara en el contexto de la teología trinitaria,

---

260 Cfr. *Lectures,* 118-119.
261 *Comunión y alteridad,* 331.
262 *Lectures,* 126.
263 Cfr. *El ser eclesial,* 29.

la cristología constituida pneumatológicamente, la escatología y el cosmos[264].

Pero este misterio es misterio de comunión. Así lo expresaba en su intervención en la asamblea de FC en Santiago de Compostela en 1993[265]. Una clave que apunta a la convergencia entre la eclesiología católica y ortodoxa a partir del concilio Vaticano II, así como a un acercamiento a la eclesiología protestante sobre la base de la *congregatio fidelium* de la *Confessio Augustana.*

Un segundo aspecto que nos resulta fundamental es la importancia teológica dada a la ontología de la persona basándose en la patrística griega[266], que conduce a una ontología de la comunión, base para la descripción de la *hypóstasis* eclesial. Esto nos abre a una comprensión de la sacramentalidad de la Iglesia en perspectiva ontológica. Consecuentemente, la Iglesia será el lugar en el que el hombre puede ser persona, en el que puede ser en relación, en libertad y amor, y experimentar la comunión auténtica. Una comunión que constituye a la persona en imagen de las personas trinitarias. Y, por ello, solo aquí y en la vivencia de esta comunión, que en sí es ya participación de la comunión trinitaria, encontrará la verdad y la identidad de su ser personal.

El tercer rasgo que sorprende en Zizioulas, en el marco de su propuesta teológica en clave ontológica, es la referencia a la escatología. Tillard, distinguiendo entre la perspectiva occidental y la oriental, se referirá a la teología de Zizioulas como anclada en el "ya" escatológico frente al "todavía" no ponderado en la reflexión teológica occidental[267]. Una perspectiva claramente influenciada por la figura

264 Cfr. «Le Mystère de l'Église», 323-335.

265 Cfr. «The Church as Communion», 3-16.

266 Cfr. A.G. Melissaris, «The Challenge of Patristic Ontology», 472-473.

267 Así lo expresa Tillard en el prefacio a la obra de Baillargeon: «En reprenant la distinction, rendue célèbre par Oscar Cullmann, entre le *déjà* et le *pas encore* dans le temps de l'Église, on peut dire que l'Orient a tendance à absorber le *pas encoré* dans le *déjà.* Cela est net chez Jean Zizioulas, pronfondément marqué par sa lectura d'Ignace

de Máximo, el Confesor, que es el gran inspirador de la originalidad eclesiológica de la obra de nuestro autor.

La verdad pertenece a los *éschata.* La verdad del hombre es futura, la identidad de la Iglesia está más allá de la historia, es escatológica. Son expresiones e ideas recurrentes en la obra de Zizioulas. Pero esta verdad se anticipa en la historia de una forma icónica. He aquí un cuarto aspecto fundamental para la comprensión de la sacramentalidad de la Iglesia en nuestro autor: la ontología icónica de la Iglesia.

Como icono del reino de Dios, la Iglesia se diferencia del Reino, pero, simultáneamente, existe entre ambas realidades una continuidad ontológica que hace posible que la deificación del hombre y del cosmos sea ya un realidad en este mundo y en esta historia concreta[268]. Así, si el Reino es el *arché* – *typos* de la Iglesia, esta será el *typos* del Reino, sin posibilidad de identificación total, pero tampoco de independencia.

La sacramentalidad de la Iglesia es, por tanto, icónica en su significado ontológico. Ella realiza ya la comunión escatológica, que será la comunión de todos los hombres y toda la creación en Dios, en tanto que "hipostasiados" en Cristo. Es este un dato fundamental de la eclesiología de Zizioulas, que denomina la Iglesia como cuerpo de Cristo en su sentido bíblico-paulino, donde confluyen las dimensiones cristológica, eclesiológica y eucarística del término.

La sacramentalidad de la Iglesia no puede, por tanto, desvincularse ni de Cristo ni de la celebración de la eucaristía. Para Zizioulas, la eucaristía es la celebración de la identidad de la Iglesia, de donde esta nace como cuerpo de Cristo, como comunión escatológica. Y todo lo sacramental en la Iglesia tiene su origen y brota de la eucaristía[269].

---

d'Antioche. Il se peut que son accent sur le *déjà* eschatologique soit un peu trop abrupt» (G. Baillargeon, *Perspectives orthodoxes sur l'Église communion,* 18).

268 Cfr. *Lectures,* 136-137.

269 Cfr. *El ser eclesial,* 74.

Como icono del Reino, la asamblea eucarística anticipa la verdad de su futuro. Pero, ¿se trata solo de un testimonio para el mundo? Es decir, ¿hablamos de una sacramentalidad meramente pasiva o testimonial?

Zizioulas, aunque no habla expresamente de la instrumentalidad de la Iglesia en cuanto icono, sí que sugiere esta idea —a nuestro parecer— en dos modos:

En primer lugar, en su definición del hombre como sacerdote de la creación[270] en un doble sentido. Por un lado, como aquel que ofrece junto con su persona la creación, con la que se relaciona. Y, por otro, en el mismo hecho de la relación con la creación, es decir, desde la creatividad. Pues el hombre, al tomar la materia (lo creado) en sus manos la humaniza y le revela la verdad de su identidad, convirtiendo la creación en *hypóstasis,* y, por tanto, capaz de deificación. Es la forma en que el hombre colabora en la salvación o "eclesialización" de toda la existencia integrándola en la comunión escatológica eucarística.

En segundo lugar, en la definición de la eucaristía como fármaco de inmortalidad[271], por el que la Iglesia se convierte en el lugar en el que las divisiones y el pecado (la muerte) quedan totalmente superados gracias al amor que posibilita la comunión en libertad de los seres humanos.

Todo ello hace que la Iglesia, signo y testimonio del Reino en el mundo, suponga también un empuje para la creación y la sociedad para encontrar la verdad de su existencia personal, que se equivale en Zizioulas a su salvación o deificación.

Desde estos presupuestos de la eclesiología y la salvación, partiendo de la noción patrística de la *personhood,* estaríamos obligados a replantear la expresión *extra ecclesiam nulla salus*[272].

Un último aspecto, que nos parece importante destacar, es la síntesis cristológico-pneumatológica en la constitución de la Iglesia y, por

---

270 Cfr. I. Zizioulas, *Il creato come eucaristia,* 62-68.

271 Cfr. I. Zizioulas, *Il creato come eucaristia,* 76-77.

272 Cfr. *Comunión y alteridad,* 310.

tanto, en su configuración sacramental. Esto hace que las dicotomías entre institución y carisma o entre el aspecto espiritual y el aspecto social en la Iglesia se diluyan desde la base de una cristología pneumatológicamente constituida que afecta también a la eclesiología[273].

273 Cfr. *El ser eclesial,* 153.

CONCLUSIONES

A MODO DE PROPUESTA DE CONVERGENCIA

No hace mucho, el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos publicó bajo la supervisión del cardenal W. Kasper un balance sobre los resultados de 40 años de diálogo de la Iglesia católica con luteranos, anglicanos, reformados y metodistas. En las cuestiones finales se animaba a seguir profundizando en el estudio de la naturaleza sacramental de la Iglesia para así poder alcanzar en el futuro la comunión plena:

> En los próximos años, el diálogo ecuménico debería centrarse en estas cuestiones, esforzándose por interpretar desde una perspectiva eclesiológico-sacramental las mencionadas visiones como complementarias antes que contradictorias. Este último punto nos puede llevar de regreso a la pregunta básica y del todo determinante sobre la naturaleza sacramental de la Iglesia y sobre la relación entre la acción soberana de Dios y la cooperación humana y eclesial que esta posibilita[1].

Respondiendo a esta propuesta, hemos tretendido individuar en nuestro estudio aquellas cuestiones desde las que se podría plantear una convergencia que nos permitiera avanzar hacia una eclesiología compartida por la tradición católica, protestante y ortodoxa.

---

1 W. KASPER, *Cosechar los frutos,* 242.

Como si de un amplio tejido se tratara, dentro de la concepción sacramental de la Iglesia hemos encontrado todo un entramado de "hilos" entrelazados que se han analizado de manera particular. La individuación de materias y su estudio nos ha permitido clasificar el "tapiz" de la sacramentalidad de la Iglesia como convergente o no.

Las cuestiones concretas, a propósito de la sacramentalidad de la Iglesia (signo efectivo, santidad y pecado, mediación e intrumentalidad), han sido expuestas siguiendo el método de convergencia. Así, si la convergencia —como si de una fuerza centrípeta se tratara— parece atraer hacia el centro las distintas posturas, nuestra intención ha sido hacer notar cómo desde los ejes de convergencia puede partir una fuerza centrífuga capaz de romper con las barreras de la diferencia que aún nos separan.

Teniendo como base las perspectivas ofrecidas en los documentos del diálogo ecuménico y la teología actual, que han sido los pilares de nuestra investigación, presentaremos a continuación las posibilidades de convergencia que ofrece la definición de la Iglesia como sacramento y las pistas de solución de divergencias que la teología ofrece en nuestros días.

Finalizaremos atreviéndonos a realizar una propuesta de relectura de la concepción sacramental de la Iglesia desde las claves de la eclesiología eucarística, que resulta estimulante en el progreso de una mayor convergencia eclesiológica a nivel ecuménico.

1. La Iglesia como sacramento, base de una eclesiología convergente

Tras haber individuado los aspectos de la concepción sacramental de la Iglesia que crean dificultad en los acuerdos ecuménicos, proponemos —como posibilidad para abrir esta cuestión a la convergencia— una relectura de la sacramentalidad de la Iglesia desde las claves de la celebración eucarística, como lugar por excelencia de la manifestación y realización de la Iglesia.

El concilio Vaticano II consideró la liturgia como cumbre y fuente hacia la que tiende la vida de la Iglesia y de la que mana su fuerza[2], refiriéndose principalmente a la celebración de la eucaristía. Y esta concepción, base de la eclesiología eucarística, ha sido una constante en documentos posteriores, tanto en relación con el concepto de sacramento como con el de comunión. Afirmará el documento *Temas selectos de eclesiología* (1984): «la liturgia constituye el campo en el que la sacramentalidad de la Iglesia actúa y se expresa con más potencia»[3]. *Y Communionis notio* (1992): «la eucaristía es el lugar donde permanentemente la Iglesia se expresa en su forma más esencial»[4].

La vinculación Iglesia-eucaristía no es extraña al mundo ortodoxo, que, fiel a la concepción patrística, identificará la Divina Liturgia con el mismo ser de la Iglesia. Y si nos acercamos al mundo luterano, desde la definición de la Iglesia que encontramos en CA VII, la *congregatio sanctorum* se manifiesta allí donde el Evangelio es enseñado en su pureza y los sacramentos son administrados conforme al Evangelio.

Nos encontramos, por tanto, en un lugar común en el que convergen católicos, luteranos y ortodoxos: la celebración eucarística como manifestación y realización por excelencia de la Iglesia.

La misma particularidad de la celebración eucarística, en la que el mismo Cristo está realmente presente en el pan y el vino, y permite a los creyentes la participación ontológica en la comunión con Dios, con una simultaneidad en la mediatez-inmediatez, lo personal y comunitario, lo visible e invisible, lo histórico y escatológico, podría ofrecer la clave de solución a las dificultades planteadas por una eclesiología elaborada desde el principio de la sacramentalidad.

Por tratarse de una propuesta, no deja de ser una cuestión abierta que pretende no más que ampliar horizontes. Sirva como autocrítica a nivel hermenéutico las diferencias existentes entre las distintas

2 SC 10.

3 CTI, *Temas selectos de eclesiología* (1984), 354.

4 AAS 85 (1993) 840-841.

confesiones de la comprensión de la celebración eucarística, cena del Señor o Divina Liturgia. Lo que hace que lo sugerente de nuestras conclusiones se vea considerablemente limitado.

1.1 A la luz de la teología actual

Los autores estudiados, tanto del ámbito católico como del luterano y ortodoxo, convergen en esta íntima vinculación eucaristía-Iglesia, que ya H. de Lubac había apuntado al retomar el famoso adagio "la Iglesia hace la Eucaristía, la Eucaristía hace la Iglesia"[5], manifestando la inseparable y recíproca causalidad entre ambas realidades.

El mismo Jüngel, como ya hemos mencionado, planteaba, desde el acontecer litúrgico, la posibilidad de la convergencia sobre la instrumentalidad de la Iglesia al matizar cómo debía interpretarse la *re-praesentatio Christi* en un sentido pasivo, llevándole a poner el énfasis sobre la ecclesia audiens que deviene ecclesia dicens en tanto que es audiens.

También Pannenberg, partiendo de la definición de la Iglesia de CA VII, afirmará que, por la acción del Espíritu Santo en la proclamación del Evangelio y la celebración eucarística, el creyente participa simultáneamente de la filiación en Cristo y de la comunidad de todos los creyentes en el mismo Cristo, ofreciendo así una solución al debate entre la mediación eclesial y la inmediatez de la fe en Jesucristo[6].

Efectivamente, es la Iglesia la que posibilita la proclamación del Evangelio y la celebración de los sacramentos, pero lo hace porque previamente ha recibido el mandato del Señor. Y al mismo tiempo

---

5 Cfr. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, 112; 126. Según J. Ratzinger, la ruptura Iglesia-eucaristía es uno de los aspectos más desafortunados de la teología medieval, pues «una doctrina de la eucaristía sin relación ninguna con la comunidad de la Iglesia es tan contrasentido como una eclesiología no estructurada a partir de la eucaristía como de su propio centro» (J. RATZINGER, «Implicaciones pastorales de la colegialidad de los obispos», *Concilium* 1 [1965] 56).

6 Cfr. TS III, 154-155; 265.

que responde a ese mandato por la proclamación del Evangelio y la celebración eucarística, se hace la Iglesia como comunidad en torno a la Palabra y la eucaristía. Se puede, por tanto, observar la prioridad de la acción de Dios en la obra de la salvación y la mediación de la Iglesia en tanto que es ministra (indicándose la subordinación) del Evangelio y de los sacramentos.

La teología ortodoxa ha hecho hincapié en la dimensión epiclética de la celebración eucarística, vinculando cristología-pneumatología y eclesiología en la liturgia. Un aspecto que favorece la convergencia, tanto con la teología protestante como con la católica.

Así lo hemos observado en Bobrinskoy, que afirma que la liturgia es epifanía de la Iglesia, convirtiéndose esta en portadora del Espíritu, un pentecostés permanente para el mundo[7]. La visibilidad e invisibilidad de la Iglesia, su santidad y pecado, así como la instrumentalidad y su ser mediador, habría que comprenderlos como una transparencia de la luz trinitaria que la Iglesia ha de reflejar sobre el mundo, cuyo origen está en el acontecer eucarístico[8].

Del mismo modo, Zizioulas identificará la hypóstasis eclesial con la hypóstasis eucarística[9], que inserta a la Iglesia ontológicamente en la hypóstasis de Cristo[10]. Pero no solo inserta a la Iglesia, sino que todo el cosmos queda integrado en el cuerpo de Cristo, pues el creyente, al estar en relación con lo creado, lo eclesializa y lo incluye también ontológicamente en Cristo[11]. Y es de esta forma como Ziziolas comprende la mediación salvífica de la Iglesia.

Estos planteamientos reiteran que la mediación sacramental de la Iglesia no tiene sentido si no es en Cristo, así como la cooperación pasiva desde una identidad arraigada en la celebración eucarística:

---

7 Cfr. *El misterio de la Trinidad*, 208-212.

8 Cfr. B. BOBRINSKOY, *«Communion trinitaire et communion ecclésiale»*, 180.

9 Cfr. *El ser eclesial*, 73; 145.

10 Cfr. *Comunión y alteridad*, 101.

11 Cfr. *Lectures*, 118-119.

ser transparencia y reflejo de la gracia no apuntan precisamente a una absolutización de la Iglesia u oscurecimiento de la acción de Dios.

Desde la perspectiva católica, Scola considerará la eucaristía como el lugar en el que se produce la inclusión del hombre en Cristo, donde se realiza especialmente la mediación intrínseca o sacramental de la Iglesia. Los dos polos de la elipse eucarística (concentración antropológica y sacramental) expresan en la unidad del evento el *ex opere operato* y el *ex opere operantis*[12].

Sin embargo, a nuestro modo de ver, será De La Soujeole quien realice la propuesta más atractiva, al aunar en su planteamiento las categorías de sacramento y comunión desde la perspectiva de la gracia descendente e identificar la Iglesia con la eucaristía basándose en la misma estructura de este sacramento[13]. Así, designa la res tantum eclesial como la comunión de vida sobrenatural, el *sacramentum tantum* como la comunidad o hecho social, y la *res et sacramentum* eclesial como las mediaciones que significan y comunican la vida teologal. Ninguna de estas realidades podría entenderse por separado en la Iglesia, como es impensable separar en la celebración eucarística la presencia de Cristo de las especies eucarísticas y la comunidad celebrante, aunque sea posible distinguirlas.

La clave más interesante que abre perspectivas hacia una convergencia eclesial será la descripción de la comunión diaconal (*rest et sacramentum* eclesial), como una comunión intermediaria entre la comunión teologal (*res tantum*) y la comunión social (*sacramentum tantum*). Esta comunión diaconal, que se expresa fundamentalmente a través de la predicación y la celebración de los sacramentos, toma parte en la comunión teologal facilitando la participación ontológica de los cristianos en la vida teologal, y en la comunión social asegurando la permanencia del don teologal en la forma social de la comunión a pesar de su pecado y necesidad de conversión hasta alcanzar su plenitud en la comunión teologal.

Desde esta concepción, la instrumentalidad-mediación de la Iglesia

12 Cfr. *¿Quién es la Iglesia?*, 188-191.

13 Cfr. *Le sacrement de la communion*, 260-268.

habría que concebirla en clave de *diakonía,* subordinada a la realidad de la gracia, y en la misma realidad de la Iglesia podrían conjugarse sus aspectos visible e invisible, así como su santidad ontológica y el pecado.

Con esta sugerencia que realizamos no pretendemos afirmar que el ecumenismo eclesiológico deba comenzar por la eucaristía, sino que la comprensión común de la celebración eucarística podría conducirnos a resolver cuestiones que continúan siendo objeto de fricción en el diálogo ecuménico.

1.2 Claves para una relectura convergente de la Iglesia-sacramento desde la celebración eucarística

Al situar la relectura de la sacramentalidad de la Iglesia desde la celebración eucarística, nos adentramos en la escuela de la *lex orandi* que revierte sobre la *lex credendi* que ha de remitir constantemente sobre la liturgia, especialmente sobre el sacramento de la eucaristía, cumbre y fuente de la vida de la Iglesia.

A partir de las propuestas de convergencia, que emanan de la reflexión teológica actual, ofrecemos siete claves para una relectura del tema de la sacramentalidad de la Iglesia a partir de la celebración eucarística.

1.2.1 Recuperación de la eucaristía como acontecimiento dinámico

Proponemos una visión dinámica de la celebración eucarística, en la que nuevamente *corpus mysticum* y *Corpus Christi* aparezcan unidos como ocurría en el primer milenio de la historia de la Iglesia, abandonando de este modo el carácter estático y devocional a la que quedaría reducida en el segundo milenio eclesial[14].

---

14 Esta distinción entre carácter estático y dinámico de la celebración eucarística es expuesta por C. Giraudo al cumplirse veinte años de la celebración del concilio Vaticano II. Él mismo se preguntaba si al alba del tercer milenio retornaría la visión dinámica de la eucaristía, propia de la catequesis mistagógica de los Padres de la Iglesia (cfr. C. GIRAUDO, «*Celebrare l'Eucaristia per costruire la Chiesa. La categoria*

Se hace necesario para ello, en primer lugar, recuperar una visión totalizante del *mysterion-sacramentum* bíblico como el misterio de salvación de Dios manifestado en la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo, que por la acción del Espíritu Santo se actúa en la historia invitando a los hombres a participar en la koinonía trinitaria, anticipada en la comunidad escatológica. En esta, bajo el poder del Espíritu, se sigue actualizando la salvación de Cristo por los medios salvíficos que constituyen la Iglesia.

En este mismo sentido hemos enmarcado la comprensión sacramental de la Iglesia desde esta amplia visión del misterio de la salvación que se realiza en la historia, y en el que la Iglesia como sacramento se encuentra inserta.

1.2.2 Superación de la analogía de la encarnación

En segundo lugar, una comprensión de la sacramentalidad de la Iglesia desde la celebración eucarística nos ayudaría a superar y extender los límites de la analogía de la encarnación, usada para explicar el carácter teándrico de la Iglesia, pero que —a nuestro modo de ver— ha encorsetado la potencialidad del ser sacramental de la natura de la Iglesia.

La analogía, por tanto, habría que establecerla no solo con el misterio de la encarnación, sino con el misterio total de la vida de Cristo y su resurrección, así como con el acontecimiento de pentecostés, recuperándose la dimensión cristológica y pneumatológica, sin la cual es imposible la celebración eucarística como memorial y epíclesis.

Del mismo modo que la encarnación se realizó "por obra y gracia del Espíritu Santo" —como afirmamos en el Credo—, es también el Espíritu el que actualiza la vida, pasión, muerte y resurrección de Cristo en la concreción de la celebración eucarística[15]. Y será también el que conforme

dell'autocomprensione sacramentale della Chiesa», en M. SIMONE, ed., *Il Concilio a venti anni dopo*, Roma 1989, 158-160).

15 Esta perspectiva pneumatológica de la anámnesis ha sido recuperada por

la comunidad eucarística con el cuerpo de Cristo, haciendo posible que la Iglesia lo haga presente en el mundo. De ahí que la misma Iglesia pueda ser denominada también sacramento del Espíritu Santo, por el hecho de hacer posible la anámnesis de la salvación en el hoy de la historia.

1.2.3 Íntimo vínculo comunión-sacramento

En tercer lugar, en la celebración eucarística se realiza la comunión simultánea con Dios, inmediata y mediada, y la comunión de los hombres entre sí, siendo imposible realizar una separación entre sacramento y comunión. La Iglesia, así, participa ontológicamente en la vida de la Trinidad, siendo constituida como comunidad histórico-sacramental que camina en este mundo anclada en el futuro.

Sacramento y comunión, dos nociones que no pueden separarse para una justa comprensión de la realidad de la Iglesia, constituida elípticamente —usando la expresión de Scola— entre los polos de la concentración sacramental salvífica y la concentración antropológica.

Así lo hemos expuesto al tratar los distintos documentos del diálogo ecuménico y la reflexión teológica actual, que tiende a vertebrar ambas categorías. Tal vertebración se da de modo natural en la celebración de la eucaristía, con un componente escatológico que ayudaría a situar la Iglesia como sacramento en relación al reino de Dios, cuestión aún discutida en la reflexión teológica y no exenta de reducciones parciales.

1.2.4 Santidad y pecado, visibilidad e invisibilidad

La centralidad de Cristo y la inserción de la comunidad eucarística en él nos ofrecen pistas para abordar las cuestiones controvertidas de las dimensiones visible e invisible, santa y pecadora de la Iglesia.

---

influencia de la teología patrística griega (cfr. J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorerphesinischen griechischen,* Freiburg 1955, 267-300).

De modo análogo a como Cristo se identifica con las especies eucarísticas, se identifica también con la comunidad que celebra la eucaristía, en la que se encarna y toma cuerpo, conformándola como cuerpo de Cristo, aunque de hecho no se podría hablar de una identificación total, sino sacramental, como ocurre en la celebración eucarística. De lo contrario, estaríamos cayendo en el error del fisicismo eucarístico y eclesial, identificando la realidad total de la Iglesia con Cristo, sin tener en cuenta su estado de peregrinaje en esta tierra. Por ello, se trata de una identificación en la diferencia que permite afirmar, por ejemplo, la santidad objetiva de la Iglesia a pesar de estar compuesta por pecadores.

De ahí que la celebración eucarística nos ofrezca claves desde las que afrontar las paradojas de la visibilidad e invisibilidad, santidad y pecado, de la única realidad compleja de la Iglesia. Cuesiones que continúan siendo problemáticas para una justa comprensión de la sacramentalidad de la Iglesia.

1.2.5 Instrumentalidad ministerial

¿Quién es el sujeto de la acción salvífica en la celebración de la eucaristía? Sin duda que Dios es el agente principal o, en términos escolásticos, la causa principal. Pero también la Iglesia es sujeto de la acción, sin ensombrecer la prioridad de Dios. De hecho, según la doctrina católica, el sacerdote no solo actúa en nombre de Cristo, sino también en nombre de la Iglesia. Y por ello la Iglesia queda involucrada en la acción salvífica, no como un mero instrumento ajeno al agente principal, sino participando en la obra de la salvación. Se conjuga así, a partir de la celebración eucarística, la prioridad de Dios en la salvación y la colaboración de la Iglesia como sujeto subordinado a Jesucristo: quien toma parte en el sacrificio de Cristo llega a convertirse también en ofrenda y, por tanto, en sujeto con Cristo[16].

16 Cfr. A. GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, München 1973, 71.

Esta subordinación se manifiesta al profundizar en el sentido de los ministerios en el conjunto de la synaxis eucarística. Se hace hincapié en que los ministros son servidores de la salvación, y solo como servidores cobra sentido su ministerio.

Aspecto que nos ayuda a repensar la discutida cuestión de la instrumentalidad sacramental de la Iglesia, pues la íntima vinculación Iglesia-eucaristía hace que la Iglesia solo pueda ser considerada como "ministra de salvación", y cualquier ministerio pierde su identidad si no está al servicio de la salvación de los hombres.

1.2.6 Relativización de la realidad histórica

En sexto lugar, en la celebración de la eucaristía todos los elementos visibles, rituales, así como la misma comunidad celebrante, solo adquieren sentido por ser una invitación a traspasar los límites de lo material e indicar una realidad trascendente.

Sin embargo, la realidad material (*signum*) es inseparable de aquello que significa (*res tantum*), haciendo que se trate de una realidad simbólica o sacramental en la que el signo contiene lo significado (*signum et res*). Esto hace que la materia pueda ser relativizada, pues no es en sí absoluta, pero, al mismo tiempo, que no pueda prescindirse de ella para que se lleve a cabo la acción salvífica.

Habría que comprender también todo lo visible e institucional en la realidad sacramental de la Iglesia subordinada a su identidad mistérica, que relativiza lo histórico al tiempo que lo hace necesario para que la salvación de Dios pueda realizarse en este mundo teniendo como interlocutor al hombre concreto.

1.2.7 Dimensión misionera de la eucaristía

Y, finalmente, apuntamos a la dimensión misionera de la celebración de la eucaristía, pues la comunidad que celebra y experimenta la comunión escatológica (como signo) es después dispersada sacramentalmente

—en palabras de Bobrinskoy— por el mundo como instrumento que refleja y transparenta la luz trinitaria.

Por la misma dinámica de la obra de la salvación, la comunión fruto del evento eucarístico es siempre expansiva y universal, jamás exclusivista o cerrada sobre sí misma. Es este aspecto el que mejor define la Iglesia como sacramento universal de salvación, haciendo a la comunidad cristiana responsable de la salvación de los hombres. Ella ha de conducirlos a Cristo por el testimonio de su vida y su acción cotidiana en el mundo.

Desde estas claves que hemos ofrecido de forma sintética quizá podría profundizarse en una comprensión de la sacramentalidad de la Iglesia que ayude a superar las cuestiones en discusión. Nos resulta llamativo que todas las propuestas eclesiológicas planteadas desde la sacramentalidad de la Iglesia, y que hemos expuesto, confluyan en una vinculación intrínseca eucaristía-Iglesia. Quizá sea el momento de una reflexión sosegada a este respecto, al margen de posturas enfrentadas.

2. Un aspecto indispensable sin el cual no es posible la convergencia

La naturaleza y la misión de la Iglesia, desde la perspectiva de la teología católica, no se entienden si no es en modo sacramental, pues la misma lógica de la salvación es constitutivamente sacramental. Dios ha actuado y actúa en la historia no de forma inmediata, sino sirviéndose de mediaciones. La economía salvífica, de hecho, llega a su plenitud en Jesucristo, mediador universal de la salvación, configurando sacramentalmente todo tipo de acceso del hombre a Dios. La misma Iglesia ha querido definirse a sí misma en el concilio Vaticano II «como un sacramento, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1), aunque la teología posconciliar haya preferido optar por definir la naturaleza de la Iglesia desde el concepto de comunión.

Al encontrarnos inmersos en un período importante en la recepción del Concilio, celebrando el cincuenta aniversario de su celebración, es justo retomar la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia, eclipsada en la teología católica y abordada con valentía en los documentos del diálogo ecuménico, a pesar de crear dificultades con la comprensión eclesiológica del mundo protestante en general.

Si tuviéramos, por tanto, que ofrecer una primera conclusión tras estas páginas, afirmaríamos que la cuestión de la sacramentalidad describe el ser de la Iglesia católica, al mismo tiempo que indica una de las heridas sangrantes de la eclesiología en el campo del ecumenismo[17].

La segunda de nuestras conclusiones emana del estudio de los documentos del diálogo ecuménico, así como de la reflexión de teólogos católicos, protestantes y ortodoxos actuales, y podría enunciarse del siguiente modo: los conceptos de sacramento y comunión son compatibles y se necesitan mutuamente para poder ofrecer el rostro auténticamente "católico" de la Iglesia, en su sentido más amplio.

La comunión, por tanto, es siempre sacramental. La Iglesia es epifanía o manifestación visible de la vida íntima de Dios, y todo lo visible en la Iglesia ha de hacer presente en la relatividad de la historia la comunión entre las Personas divinas. Se corre el riesgo de las posiciones extremas, ya apuntadas por la Comisión Teológica Internacional:

> (...) una especie de "nestorianismo" eclesial para el cual no existiría ninguna relación sustancial entre el elemento divino y humano. (...) un "monofisismo" eclesial para el cual en la Iglesia todo estaría "divinizado", sin que exista espacio para los límites,

17 Recientemente, el profesor de la Facultad de Teología de Bonn Karl-Heinz Menke ha publicado una obra polémica en el campo ecuménico titulada *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo (Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus,* 2012), en la que afirma que la cuestión de la sacramentalidad no es catalogable como uno más de los temas teológicos divergentes en el diálogo ecuménico, sino que es una divergencia fundamental que afecta a la forma de entender y configurar el cristianismo (cfr. K.H. MENKE, *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo,* Madrid 2014, XX-XXI).

> los defectos o las faltas de organización, fruto de los pecados y de la ignorancia de las personas[18].

Muchos de los problemas pastorales que encontramos en nuestros días tienen su fundamento en estas posturas que desfiguran la realidad de la Iglesia. Así, quien afirma creer en Jesucristo, pero no en la jerarquía eclesial y sus instituciones, expresa la falta de vinculación intrínseca entre el elemento humano y el divino en la Iglesia, negando así el carácter sacramental de la comunidad cristiana. De igual modo, se pone en crisis, por ejemplo, el concepto de autoridad en la Iglesia, pues si no existe la convicción de la realidad sacramental del ministerio episcopal, difícilmente se podrá establecer el nexo de unión entre la autoridad de Cristo y la del obispo, entendiéndose esta última simplemente como una estructura humana de poder.

Del otro extremo brota el integrismo eclesial, que concede a cualquier realidad de la Iglesia el mismo potencial sacramental, sin distinguir ningún tipo de gradación. El mismo documento de la Comisión Teológica Internacional recuerda que:

> (...) la liturgia constituye el campo en el que la sacramentalidad de la Iglesia actúa y se expresa con más potencia. A continuación se coloca el ministerio de la Palabra en sus formas más latas. Finalmente viene el campo en que se ejercita la función pastoral con la autoridad canónica o poder de gobierno. Se sigue que la legislación eclesiástica, aunque tiene su fuente en una autoridad cuyo origen es divino, no puede evitar ser influenciada, en una medida variable, por la ignorancia y el pecado[19].

Esta postura conlleva el inmovilismo eclesial y el asentamiento en "lo de siempre", que paraliza el impulso misionero y los deseos de diálogo

---

18 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología,* 354.

19 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología,* 354.

con un mundo cambiante, absolutizando el dogma en detrimento de una búsqueda sincera de la Verdad. Es fruto de la pérdida del sentido relativo de lo histórico, así como del olvido de la perspectiva escatológica de la salvación, que nos recuerda una y otra vez que la Iglesia no puede identificarse plenamente con el reino de Dios, sino que está siempre necesitada de conversión, como recuerda el concilio Vaticano II[20].

La tercera de nuestras conclusiones es la afirmación de que la Iglesia como sacramento es una categoría irrenunciable para la elaboración de una eclesiología ecuménica. No puede desdeñarse abordar esta cuestión en toda su profundidad por un cierto "pudor ecuménico"que negaría una característica sustancial para uno de los interlocutores del diálogo, en este caso, para la Iglesia católica.

Se hace necesario, por tanto, abrir esta cuestión a la convergencia. Y, por tratarse de una cuestión fundamental que afecta a la configuración esencial de la Iglesia, el acuerdo en este campo podría servir de ayuda para afrontar otras diferencias eclesiológicas concretas que permanecen enquistadas por no encontrarse una dogmática eclesial compartida, tales como la comprensión de los ministerios ordenados, la sucesión apostólica, el ministerio petrino, los sacramentos, etc.

La eclesiología eucarística nos abre la puerta de la convergencia en la comprensión de la Iglesia como sacramento vinculada a la noción de *koinonía*. Esta sería nuestra cuarta conclusión, pero teniendo siempre en cuenta que la celebración de la eucaristía ha de ser comprendida, no como un ritual, sino como un acontecimiento auténticamente eclesial que actualice el mysterion en su sentido paulino. Es decir, que actualice la obra de la salvación ofrecida por Dios para los hombres de cada época, cuya plenitud fue realizada en Jesucristo, y que continúa realizándose en la historia por la acción del Espíritu, de manera particular en la Iglesia, hasta la consumación de los tiempos.

Sin esta íntima conexión entre el *corpus Christi mysticum* y el *corpus Christi verum*, que se lleva a cabo cada vez que celebramos la eucaris-

20 Cfr. LG 5; 8.

tía, la noción de la Iglesia como sacramento pierde su vigor misionero y escatológico, así como su carácter encarnacionista en la historia, y la eucaristía solo se comprende como un acto de devoción privada. Es Dios el que sigue ofreciendo una salvación real para los hombres de nuestro tiempo, y lo hace de un modo peculiar cada vez que se celebra la eucaristía, donde se muestra la conjunción de la acción de Dios y la acción del hombre en la obra de la salvación, crucial para establecer la convergencia ecuménica en la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia.

Siglas y Abreviaturas

AAS	*Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale*, Roma
AG	*Ad gentes,* decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, concilio Vaticano II (7 diciembre 1965)
AS	*Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II,* Ciudad del Vaticano 1970-1991
ATI	Associazione Teologica Italiana
BEM	*Bautismo, Eucaristía, Ministerio,* documento de la comisión *Fe y Constitución* (1982)
BSLK	*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gotinga 1967
CA	*Confessio Augustana* (*Augsburgische Konfession*)
cap.	capítulo
Cath.	*Catholica*, París
DH	Denzinger, H. – Hünermann, P., *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* Barcelona 1999

DiEc	*Diálogo Ecuménico*, Salamanca
DJ	*Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación,* documento del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos y la Federación Luterana Mundial (1999)
CMI	Consejo Mundial de las Iglesias (*World Council of Churches*)
CS	*Communio Sanctorum,* documento del Grupo Bilateral de Trabajo de la Conferencia Episcopal Alemana y la Dirección Eclesiástica de la Iglesia Evangélica Luterana Unida de Alemania (2000)
CTI	Comisión Teológica Internacional
DV	*Dei Verbum*, constitución dogmática sobre la Divina Revelación, concilio Vaticano II (18 noviembre 1965)
ed.	didit, ediderunt
EE	*Estudios Eclesiásticos*, Madrid
EO	GONZÁLEZ MONTES, A., ed., *Enchiridion Oecumenicum,* Salamanca 1983-1993
epd.D	*Evangelischer Pressedienst Dokumentation,* Berlin-Steglitz
ER	*Ecumenical Review*, Lausana
ETR	*Études théologiques et religieuses*, Montpellier

EV	LORA, E., ed, *Enchiridion Vaticanum*, Bolonia 1976-2006
EvTh	*Evangelische Theologie*, Múnich
FC	Comisión *Fe y Constitución* (*Faith and Order*)
GOTR	*Greek Orthodox Theological Review*, Brookline (Mass)
Gr.	*Gregorianum,* Roma.
GS	*Gaudium et spes,* constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo, concilio Vaticano II (7 diciembre 1965)
Irén.	*Irénikon,* Chevetogne
IRM	*International Review of Mission,* Londres
Ist.	*Istina,* Boulougne-sur-Seine
KuD	*Kerygma und Dogma,* Gotinga
LG	*Lumen gentium,* constitución dogmática sobre la Iglesia, concilio Vaticano II (21 noviembre 1964)
LThK	HÖFER, J. – RAHNER, K., *ed., Lexikon für Theologie und Kirche,* Freiburg im Breisgau 1957-1968.
LuThK	*Lutherische Theologie und Kirche,* Oberursel
LW	*Lutheran World,* Ginebra

MoTh	*Modern Theology,* Oxford
MThZ	*Münchener Theologische Zeitschrift,* Múnich
n.	número
NBl	*New Blackfriars,* Londres
NFI	*Naturaleza y finalidad de la Iglesia*, documento de la comisión Fe y Constitución (1998)
Ni	*Nicolaus,* Bari
NMI	*Naturaleza y misión de la Iglesia,* documento de la comisión Fe y Constitución (2005)
NRTh	*Nouvelle revue théologique,* Lovaina
OiC	*One in Christ*, Londres
OR	*L'osservatore romano,* Ciudad del Vaticano
OrthFor	*Orthodoxes Forum,* St. Ottilien
p.	página
PG	MIGNE, J.-P., *ed., Patrologiae Cursus completes. Series Graeca,* París 1857-1886
POC	*Proche-Orient chrétien,* Jerusalén
Protest.	*Protestantesimo,* Roma

RevSR	*Revue des sciences religeuses,* Estrasburgo
RSPhTh	*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, París
RThom	*Revue thomiste,* Brujas
SC	*Sacrosanctum concilium*, constitución sobre la Sagrada Liturgia, concilio Vaticano II (4 diciembre 1963)
ScrTh	*Scripta Theologica,* Pamplona
SE	*Rivista di Studi Ecumenici,* Verona
SOP	*Service Orthodoxe de Presse,* París
StEnc	*Study Encounter*, Ginebra
Sum. theol.	*Summa Theologiae*
SVTQ	*St. Vladimir's Theological Quarterly,* Nueva York
ThBer	*Theologische Berichte,* Zúrich-Colonia
ThWNT	KITTEL, G. – FRIEDERICH, *G., ed., Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* Stuttgart 1933-1979
TS	W. PANNENBERG, *Teología sistemática,* I-III, Madrid 1992-2007
UR	*Unitatis redintegratio,* decreto sobre el ecumenismo, concilio Vaticano II (21 noviembre 1964)
VA	*Comisión Vida y Acción (Life and Work)*

VELKD	*Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands*
WA	MARTIN, L., *Werke. Kritische Gesamtausgabe,* Weimar 1883-1929 *(Weimarer Ausgabe)*
ZNW	*Zeistschrift für die neutestamentliche Wissenschaft,* Berlín
ZThK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche,* Tubinga

Bibliografía

Documentos del diálogo ecuménico

Best, T.F., ed., *Faith and Order at the Crossroads. Kuala Lumpur 2004,* Geneva 2005.

Best, T.F. – Gassmann, G., ed., *On the Way to Fuller Koinonía. Official Report on the Fifth World Conference on Faith and Order (Santiago de Compostela, 1993)*, Geneva 1994.

Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament,* Paderborn/Hannover 1984.

Comisión Mixta Internacional de Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa, «Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia. Comunión ecclesial, conciliaridad y autoridad (Rávena 2007)», *DiEc* 43 (2008) 307-323 (orig. inglés: «Ecclesiology and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church. Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority», *Information Service* 126 [2007/IV] 178-184).

_____, «Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia (Bari 1987)», en EO II, 924-975 (orig. francés: «Foi, sacrements et unité de l'Église», *Service d'information* 64 [1987/II] 86-91).

Comisión Mixta Internacional de Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa, «El misterio de la Iglesia y de la eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad (Múnich 1982), en EO I, 1152-1173 (orig. francés: «Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière de la Sainte Trinité», *Service d'information* 49 [1982/II-III] 115-120).

_____, «El sacramento del orden en la estructura sacramental de la Iglesia (Valamo 1988)», en EO II, 976-1030 (orig. francés: «Le sacrement d'ordre dans la structure sacramentelle de l'Église. En particulier l'importance de la succession apostolique pou la sanctification et l'unité du peuple de Dieu», *Service d'information* 68 [1988/III-IV] 194-199).

Comisión Mixta Luterano-Católica, *Ante la unidad,* en EO II, 520-738 (orig. alemán: *Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch-lutherische Kirchengemeinschaft,* Paderborn 1985; inglés: «Facing Unity. Models, Forms and Phases of Catholic-Lutheran Church Fellowship», *Information Service* 59 [1985/III-IV] 44-72).

_____, *Caminos hacia la comunión,* en EO I, 750-820 (orig. alemán: *Wegen zur Gemeinschaft,* Paderborn 1980; inglés: «Ways to Community», *Information Service* 46 [1981/II] 64-79).

_____, *El Evangelio y la Iglesia,* en EO I, 619-682 (orig. alemán: «Das Evangelium und die Kirche», *Lutherische Rundschau* 22 (1972) 344-362; inglés: «The Gospel and the Church», *LW* 19 [1972] 259-273).

_____, *El ministerio espiritual en la Iglesia,* en EO I, 841-911(orig. alemán: *Das geistliche Amt in der Kirche,* Paderborn 1981;

inglés: «The Ministry in the Church», *Information Service* 48 [1982/I] 12-29).

Comisión Mixta Luterano-Católica, *Iglesia y justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la justificación,* Salamanca 1996 (orig. alemán: *Kirche und Rechtfertigung*, Paderborn 1994; inglés: *Church and Justification,* Geneve 1994).

_____, *La Cena del Señor,* en EO I, 683-749 (orig. alemán: *Das Herrenmahl,* Paderborn 1978; inglés: «The Lord's Supper», *Information Service* 39 [1979/I-II] 22-25).

_____, *Martín Lutero, testigo de Jesucristo,* en EO II, 493-519 (orig. inglés: «Martin Luther – Witness to Jesus Christ», *Information Service* 52 [1983/III] 84-88).

_____, *Todos bajo el mismo Cristo,* en EO I, 821-840 (orig. alemán: *Alle unter einem Christus,* Paderborn 1980; inglés: «All Under One Christ», *Information Service* 44 [1980/III-IV] 138-141).

Comisión Plenaria de Fe y Constitución, «Documentos públicos de la reunión de la Comisión plenaria de Fe y Constitución del 7 al 13 de octubre 2009 en Creta, Grecia» [acceso: 01.02.2011], www.oikoumene.org/es/documentacion/documents/comisiones-del-cmi/comision-de-fe-y-constitucion/x-otros-documentos-resultando-de-conferencias-y-reuniones/comision-plenaria-creta-2009.html.

Commission Mixte Internationale Pour le Dialogue entre l'Église Catholique et l'Église Orthodoxe, «Vienne: 12e session internationale du dialogue théologique catholique-orthodoxe», *SOP* 352 (2010) 1-2.

COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *Baptism, Eucharist and Ministry*, Geneva 1982.

_____, *Baptism, Eucharist and Ministry (1982-1990). Report on the Process and Responses*, Geneva 1990.

_____, *Confessing the One Faith. An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as it is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381)*, Geneva 1991. (trad. española: *Confesar la fe común. Una explicación ecuménica de la fe apostólica según es confesada en el credo niceno-constantinopolitano*, Salamanca 1994)

_____, *Louvain 1971. Study Reports and Documents*, Geneva 1971.

_____, *Minutes, Meeting of the Working Committee in Zagorsk*, Geneva 1973.

_____, *New Directions in Faith and Order. Bristol 1967. Report-Minutes-Documents*, Geneva 1968.

_____, *Sharing in One Hope. Reports and Documents from the Meeting of the Faith and Order Commission, Bangalore 1978*, Geneva 1978.

_____, «The Unity of the Church and the Unity of Mankind. A Study Document of the Commission on Faith and Order», *StEnc* 5 (1969) 163-181.

_____, *Towards Visible Unity. Lima 1982. Study Papers and Reports*, Geneva 1982.

_____, *Uniting in Hope. Accra 1974*, Geneva 1975.

_____, *What Unity requires. Papers and Report on the Unity of the Church*, Geneva 1976.

Commission on Faith and Order and Mission and Evangelism, «Ecclesiology and Mission», *IRM* 358 y 359 (2001).

Comité mixte catholique-protestant en france, *Consensus oecuménique et difference fondamentale,* Paris 1987.

Consejo mundial de las Iglesias, «Cuarta asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias (Uppsala, 1968)», en L. Vischer, ed., *Textos y documentos de la Comisión "Fe y Constitución" (1910-1968),* Madrid 1972, 237-247 (orig. inglés: N. Goodall, *The Uppsala Report. Official Report of the Fourth Assembly of the World Council of Churches, 1968,* Geneva 1968).

Consejo mundial de las Iglesias, «La Iglesia, las Iglesias y el Consejo Mundial de las Iglesias (Declaración de Toronto, 1950)», en L. Vischer, ed., *Textos y documentos de la Comisión "Fe y Constitución" (1910-1968),* Madrid 1972, n. 251-261.

_____, «Primera asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias (Amsterdam, 1948)», en L. Vischer, ed., *Textos y documentos de la Comisión "Fe y Constitución" (1910-1968),* Madrid 1972, n. 75-85 (orig. inglés: W.A. Visser't Hooft, ed., *The First Assembly of the World Council of Churches. The Official Report,* New York 1949).

_____, «Segunda asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias (Evanston, 1954)», en L. Vischer, ed., *Textos y documentos de la Comisión "Fe y Constitución" (1910-1968),* Madrid 1972, n. 136-150 (orig. inglés: W.A. Visser't Hooft, ed., *The Evanston Report. The Second Assembly of the World Council of Churches, 1954,* London 1955).

_____, «Tercera asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias (Nueva Delhi, 1961)», en L. Vischer, ed., *Textos y documentos de la*

Comisión "Fe y Constitución" (1910-1968), Madrid 1972, n. 150-171 (orig. inglés: W.A. Visser'T Hooft, ed., *The New Delhi Report. The Third Assembly of the World Council of Churches, 1961*, London 1962).

Faith and Order Plenary Commission, «Report of the Meeting of the WCC Plenary Commission on Faith and Order. 7-14 October 2009», *ER* 62 (2010) 317-322.

Fe y Constitución, «Cuarta Conferencia de Fe y Constitución (Montreal, 1963)», en L. Vischer, ed., *Textos y documentos de la Comisión "Fe y Constitución" (1910-1968),* Madrid 1972, n. 171-237 (orig. inglés: P.C. Rodger – L. Vischer, ed., *The Fourth World Conference on Faith and Order, Montreal 1963*, London 1964).

_____, *Iglesia y mundo. La unidad de la Iglesia y la renovación de la comunidad humana,* Bogotá 1993 (orig. inglés: Commission on Faith and order, *Church and World. The Unity of the Church and the Renewal of Human Community,* Geneva 1990).

_____, «Naturaleza y finalidad de la Iglesia. Una etapa en el camino hacia una afirmación común», *DiEc* 36 (2000) 303-357 (orig. inglés: *The Nature and Purpose of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement*, Geneva 1998).

_____, *Naturaleza y misión de la Iglesia. Una etapa en el camino hacia una declaración común*, Ginebra 2005 (orig. inglés: *The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement*, Geneva 2005).

_____, *La Iglesia. Hacia una visión común,* Ginebra 2013 (orig. inglés: *The Church: Towards a Common Vision,* Geneva 2013).

Fe y Constitución, «Primera Conferencia Mundial de Fe y Constitución (Lausana, 3-21 agosto 1927)», en L. Vischer, ed., *Textos y documentos de la Comisión "Fe y Constitución" (1910-1968),* Madrid 1972, n. 23-37 (orig. inglés: *Reports of the World Conference on Faith and Order [Lausanne, Switzerland, august 3 to 21, 1927],* Boston 1928).

_____, «Segunda Conferencia Mundial de Fe y Constitución (Edimburgo, 3-18 agosto 1937)», en L. Vischer, ed., *Textos y documentos de la Comisión "Fe y Constitución" (1910-1968),* Madrid 1972, n. 37-75 (orig. inglés: *Report of the Second World Conference on Faith and Order [Edinburgh, august 3-18, 1937],* New York 1937).

_____, «Tercera Conferencia de Fe y Constitución (Lund, 15-28 agosto 1952)», en L. Vischer, ed., *Textos y documentos de la Comisión "Fe y Constitución" (1910-1968),* Madrid 1972, n. 85-136 (orig. inglés: *Report of the Third World Conference on Faith and Order, Lund, Sweden: August 15-28, 1952,* London 1952).

Grdzelidze, T., ed., *One, Holy, Catholic and Apostolic. Ecumenical Reflections on the Church,* Geneva 2005.

Grupo Bilateral de trabajo de la Conferencia Episcopal Alemana y de la Dirección Eclesiástica de la Iglesia Evangélica Luterana Unida de Alemania, «Communio Sanctorum. La Iglesia como comunión de los santos», *DiEc* 38 (2003) 149-263 (orig. alemán: *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen,* Paderborn/Frankfurt am Main 2000).

Kessler, D., ed., *Together on the Way. Official Report of the Eighth Assembly of the World Council of Churches,* Geneva 1999.

KINNAMON, M., ed., *Signs of the Spirit: Official Report of the Seventh Assembly of the World Council of Churches,* Geneva 1991.

LIMOURIS, G., ed., *Church Kingdom World. The Church as Mystery and Prophetic Sign,* Geneva 1986.

LUTHERAN-ROMAN CATHOLIC COMMISSION ON UNITY, *The Apostolicity of the Church,* Minneapolis 2006.

PATON, D.M., ed., *Breaking Barriers (Nairobi 1975). The Official Report of the Fifth Assembly of the World Council of Churches,* Geneva 1976.

PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS – FEDERACIÓN LUTERANA MUNDIAL, «Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación (1999)», *DiEc* 34 (1999) 680-707 (orig. alemán: *Gemeinsame Erklärung zu Referchtigungslehre,* Frankfurt am Maim 1999; inglés: *Joint Declaration on the Doctrine of Justification,* Gran Rapids, Michigan – Cambridge 2000).

RIVERA-PAGÁN, L.N., *God, in Your Grace… Official Report of the Ninth Assembly of the World Council of Churches,* Geneva 2007.

THURIAN, M., ed., *Churches Respond to BEM*, Geneva 1988.

VISCHER, L., *Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung,* München 1965.

WORLD COUNCIL OF CHURCHES CENTRAL COMMITEE, *Nairobi to Vancouver. 1975-1983. Report of the Central Committee to the Sixth Assembly of the World Council of Churches,* Geneva 1983.

WORLD CONFERENCE ON MISSION AND EVANGELISM, *Your Kingdom come, Melbourne 1980,* Geneva 1980.

Documentos de la Iglesia católica

Comisión Teológica Internacional, *Temas selectos de eclesiología,* en *Documentos 1969-1996,* Madrid 1998, 327-375.

_____, *El cristianismo y las religiones,* en *Documentos 1969-1996,* Madrid 1998, 557-604.

Congregación para la Doctrina de la Fe, *Communionis notio* (18 mayo 1992): AAS 85 (1993) 838-850.

_____, *Declaración Dominus Iesus. Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*: AAS 92 (2000) 742-765.

Denzinger, H. – Hünermann, P., *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* Barcelona 1999.

Deutsche BischofsKonferenz, *Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie "Communio Sanctorum",* Bonn 2003.

Pío XII, Encíclica *Mystici Corporis*: AAS 35 (1943) 193-248.

Synodus Episcoporum, *Relatio finalis,* 7 decembris 1985: EV 9, 1779-1818.

Bibliografía por autores

Ables, T.E., «Being Church: A Critique of Zizioulas' Communion Ecclesiology», en G.E. Thiessen, *Ecumenical Ecclesiology. Unity, Diversity and Otherness in a Fragmented World,* London-New York 2009, 115-127.

Accordini, G., *Wolfhart Pannenberg. Teólogos del s. XX,* Madrid 2009.

AGORAS, K., *Personne et Liberté ou "être comme communion" dans l'oeuvre de Jean Zizioulas,* Paris 1992.

AGORAS, K., «Vision ecclesiale et ecclesiologie. À propos d'une lecture de l'oeuvre de Jean Zizioulas», *Contacts* 43 (1991) 106-123.

ANTÓN, A., «Eclesiología postconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro», en R. LATOURELLE, ed., *Vaticano II: Balance y perspectivas,* Salamanca 1989, 275-294.

_____, *El misterio de la Iglesia,* II, Madrid 1987.

AROZTEGI ESNAOLA, M., «La noción de sacramento en Joseph Ratzinger», *Revista Española de Teología* 71 (2011) 21-48.

AUER, J., *La Iglesia,* Barcelona 1985 (trad. italiana: *La Chiesa: Universale Sacramento di Salvezza,* Assisi 1988).

BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Église communion. L'oeuvre de Jean Zizioulas,* Paris 1989.

BALTHASAR, H.U., *Ensayos teológicos. Sponsa Verbi,* Madrid 1974.

_____, *La Verdad es sinfónica,* Madrid 1979.

_____, *Teodramática,* II, Madrid 1992.

BEHR, J., «Faithfulness and Creativity», en A. LOUTH, ed., *Abba. The Tradition of Orthodoxy in the West,* New York 2003, 159-177.

_____, *The Nicene Faith,* New York 2004.

Beinert, W., «Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch», *ThBer* 9 (1980) 13-63.

Beni, A., *La nostra Chiesa,* Firenze 1966.

Berger, C., «Does the Eucharist Make the Church? An Ecclesiological Comparison of Staniloae and Zizioulas», *SVTQ* 51 (2007) 23-70.

Bergjan, S.-P., «Ecclesiology in Faith and Order Texts», *ER* 46 (1994), 45-77.

Bernards, M., «Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts», *MThZ* 20 (1969) 29-54.

Betz, J., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorerphesinischen griechischen,* Freiburg 1955.

Birmelé, A., *La communion ecclésiale,* Paris 2000.

_____, *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques*, Paris 1986.

_____, «Uniti sulla giustificazione», *Il Regno Documenti* 45 (2000) 127-136.

Blázquez Pérez, R., *La resurrección en la cristología de Wolfhart Pannenberg,* Vitoria 1976.

_____, *La Iglesia del Concilio Vaticano II,* Salamanca 1988.

Bobrinskoy, B., *Communion de Saint-Esprit,* Bellefontaine 1992.

_____, «Communion trinitaire et communion ecclésiale», *Contacts* 198 (2002) 169-181.

BOBRINSKOY, B., «Esprit et Sacrements selon les Pères», *SOP* 60C (1981).

_____, «Eucharistie et misión de l'Église», *RevSR* 75 (2001) 27-32.

_____, «Holy Spirit», en N. LOSSKY, ed., *Dictionary of the Ecumenical Movement,* Geneve 2002², 531-534.

_____, *La compassion du Père,* Paris 2000.

_____, «L'Eucharistie, plénitude de l'Église», en P. LEBAU – B. BOBRINSKOY, *Intercommunion. Des chrétiens s'interrogent. Eucharistie, Église, Unité,* Mame (France) 1969, 15-41.

_____, *Le mystère de l'Église. Cours de théologie dogmatique,* Paris 2003.

_____, *El misterio de la Trinidad,* Salamanca 2008 (orig. francés: *Le Mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe,* Paris 1986).

_____, «Le Saint-Esprit, vie de l'Église», *Contacts* 55 (1966) 179-197.

_____, «Models of Trinitarian Revelation», *SVTQ* 39 (1991) 115-126.

_____, «The Church and the Holy Spirit in 20th Century Russia», *ER* 52 (2000) 326-342.

_____, «The Holy Spirit in the Bible and the Church», *ER* 41 (1989) 357-362.

_____, «The Indwelling of the Spirit in Christ: 'Pneumatic Christology' in the Cappadocian Fathers, *SVTQ* 28 (1984) 49-65.

Boff, L., *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil,* Paderborn 1972.

Bosch, J., «Jüngel, Eberhard», en Id., *Diccionario de teólogos/as contemporáneos,* Burgos 2004, 548-551.

_____, «Zizioulas, Jean», en Id. *Diccionario de teólogos/as contemporáneos,* Burgos 2004, 1004-1008.

Bornkamm, G., «*mysterion*», en *ThWNT,* IV, 809-834.

Bouwen, F., «Ravenna 2007 dans la marche du dialogue théologique catholique-orthodoxe», *Ist.* 53 (2008) 269-282.

Bozzolo, A., *La teologia sacramentaria dopo Rahner,* Roma 1999.

Braaten , C.E – Clayton, P., ed., *The Theology of Wolfhart Pannenberg,* Minneapolis 1988, 122-150.

Brants, A.J.P., «Church and Sacrament», en J. Lamberts, ed., *Accents actuels en théologie sacramentaire,* Leuven 1994, 56-69.

Brinkmann, M.E., «De plaats van de Kerk in W. Pannenbergs Theologie», *Nederlands Theol. Tijdschrift* 1 (1978).

Brown, A., «On the Criticism of *Being as Communion* in Anglophone Orthodox Theology», D.H. Knight, *Theology of J. Zizioulas. Personhood and the Church,* Hampshire 2007, 35-78.

Bruni, G., *Quale ecclesiologia? Cattolicesimo e Ortodossia a confronto. Il dialogo ufficiale,* Milano 1999.

BUENO, E., «Pannenberg, Wolfhart», en J. BOSCH, *Diccionario de teólogos/as contemporáneos,* Burgos 2004, 739-749.

BULGAKOV, S., «Thesen über die Kirche», en H.S. ALIVISATOS, ed., *Procès verbaux du premier Congrès de thèologie orthodoxe à Athènes, 29 novembre-6 décembre 1936,* Athènes 1939, 127-134).

CALABRESE, G., *Per un'ecclesiologia trinitaria. Il Mistero di Dio e il Mistero della Chiesa per la salvezza dell'uomo,* Bologna 2000.

CANOBBIO, G., «La Chiesa come sacramento de salvezza: una categoria dimenticata», en ATI, *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare,* Milano 2005, 115-181.

CASALE, U., *Il mistero della Chiesa,* Torino 1998.

CASTELLUCCI, E., *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia,* Assisi 2008.

CHAUVET, L.-M., *Symbole et sacrement,* Paris 1987.

CITRINI, T., «Questioni di metodo dell'ecclesiologia postconciliare», en ATI, *L'ecclesiologia contemporanea,* Padova 1994, 15-41.

COLLINS, P.M. – FAHEY, M.A., *Receiving 'The Nature and Mission of the Church',* London-New York 2008.

CONGAR, Y., «Bulletin d'ecclesiologie», *RSPhTh* 66 (1982) 87-119.

_____, *Historia de los Dogmas*. Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días, IIIc.Madrid 1976.

CONGAR, Y., *Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de salvación y liberación,* Barcelona 1976 (orig. francés: *Un peuple messianique: l'Eglise, sacrement du salut et liberation,* Paris 1975).

CORBON, J., «Notes de lecture du document de Bari, 1987», *POC* 38 (1988) 99-108.

CUNNINGHAM, M.B. – THEOKRITOFF, E., «Who are de Orthodox Christians? A Historical Introduction», en Id., ed., *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology,* Cambridge 2008, 1-18.

DAVEY, C., «Orthodox-Roman Catholic Dialogue», *OiC* 20 (1984) 346-364.

DENEKEN, M., «Les romantiques allemands, promoteurs de la notion d'Église sacrement du salut? Contribution à l'étude de la genèse de l'expression "Église sacrement du salut"», *RevSR* 67 (1993/2) 55-74.

_____, «Sacramentalité de l'Église et theologie romantique. Contribution à l'étude de la genèse de l'expression "Église sacrement du salut"», *RevSR* 67 (1993/3) 41-57.

DERCARO, M., *La nozione di Chiesa Sacramento nel dialogo cattolico-luterano,* Roma 2004.

DESSEAUX, J.E., *Vingt siècles d'histoire oecuménique,* Paris 1983.

DIANICH, S., *Chiesa estroversa. Una ricerca sulla svolta dell'ecclesiologia contemporanea,* Torino 1987.

_____, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta,* Cinisello Balsamo, 1993.

DIEZ, K., *'Ecclesia – non est civitas platonica'. Antworten katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts auf Martin Luthers Anfrage and die 'Sichbarkeit" der Kirche,* Frankfurt 1997.

DÖRING, H., *Grundriss der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz,* Darmstadt 1986.

DUJARIER, M., *L'Église fraternité, les origines de l'expression adelphotès-fraternitas aux trois premiers siècles du christianisme,* Paris 1991.

EGENDER, N., «*Communio Sanctorum.* L'Église comme communauté des saints», *Irén.* 75 [2002] 480-536).

EVANGELISCHE-THEOLOGISCHE FAKULTÄT TÜBINGEN, «Stellungnahme zu "Communio Sanctorum», *epd.D* 11 (2002) 1-33.

EVANS, G.R., *Method in Ecumenical Theology,* Cambridge 1996.

_____, «Orthodox and Roman Catholic Ecclesiology: the Recent Scene and the Residual Difficulties», *OiC* 30 (1994) 34-49.

FARRUGIA, E.G., «Filioque», en Id., *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano,* Roma 2000, 302-305.

_____, «Sobornost'», en Id., ed., *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano,* Roma 2000, 714-715.

FELMY, K.C., *Teología ortodoxa actual,* Salamanca 2002.

_____, «Theologie der Orthodoxe Kirche», en W. THÖNISSEN, ed., *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde,* Freiburg 2007, 1008-1014.

Ferraio, F., «L'ecclesiologia in Pannenberg», *Protest.* 50 (1995) 138-150.

Fey, H.E., ed., *A History of the Ecumenical Movement (1948-1968),* vol. II, Geneva (1970) 1986[2].

Florovsky, G., «Le Corps du Christ Vivant, une interprétation orthodoxe de l'Église», en Id., *La Sainte Église Universelle,* Neuchâtel-Paris 1948, 9-57.

Fontbona, J., *Comunión y sinodalidad. La eclesiología eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J. M. Tillard,* Barcelona 1994.

Fraijó, M., *El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg,* Madrid 1986.

Garuti, A., *Il mistero della Chiesa,* Roma 2004.

Gassmann, G., «Catholic-Lutheran Dialogue 1965-2005. An Extraordinary Historical Process with Significant Results and Still Remaining Challenges», *Bulletin Centro Pro Unione* 76 (2009) 3-9.

Gherardini, B., *La Chiesa arca dell'alleanza,* Roma 1971.

Gibellini, R., *La teología del s. XX,* Santander 1998.

_____, *Teologia e ragione. Itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg,* Brescia 1980.

Giraudo, C., «Celebrare l'Eucaristia per costruire la Chiesa. La categoria dell'autocomprensione sacramentale della Chiesa», en M. Simone, ed., *Il Concilio a venti anni dopo,* Roma 1989, 145-160.

González Montes, A., *Imagen de la Igleisa. Eclesiología en perspectiva ecuménica,* Madrid 2008.

Granfield, P., «Comments on "Church and Justification"», *OiC* 33 (1997) 35-46.

Hackel, S., «Sobornost», en N. Lossky, ed., *Dictionary of the Ecumenical Movement,* Geneve 2002², 1042-1044.

Henn, W., «Yves Congar and "Lumen gentium"», *Gr.* 86 (2005) 563-592.

Holc, P., *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione. Studio sul dialogo teologico cattolico-luterano,* Roma 1999.

Hünermann, P. – Hilberath, B.J., ed., *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil,* bd. 2, Freiburg – Basel – Wien 2004.

Journet, C., *L'Église du Verbe Incarné,* II, Paris 1951.

Jüngel, E., «Credere in Ecclesiam – Eine ökumenische Besinnung», *ZThK* 99 (2002) 177-195

_____, «Das Sakrament - was ist das», *EvTh* 26 (1966) 320-336.

_____, *El evangelio de la justificación del impío como centro de la fe cristiana. Estudio teológico en perspectiva ecuménica,* Salamanca 2004 (orig. alemán: *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht,* Tübingen [1998] 1999³).

_____, *El ser sacramental,* Salamanca 2007 (orig. alemán: *Sakramentales sien. In evangelischer Perspektive,* Rom 2006).

JÜNGEL, E, «¿La Iglesia sacramento?», en A. GONZÁLEZ MONTES, ed, *Cuestiones de eclesiología y teología de Martín Lutero. Actas del III Congreso Internacional de teología luterano-católica (Salamanca, 26-30 septiembre 1983,* Salamanca 1984, 97-124 (orig. alemán: «Die Kirche als Sakrament?», *ZThK* 80 [1982] 432-457).

_____, «Ma Théologie en quelques mots», en *ETR* 77 (2002) 217-234.

_____, «Quo vadis ecclesia? Kritische Bemerkungen zu zwei neuen Texten der römischen Kongregation für die Glaubenslehre», en M.J. RAINER, ed., *Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgenrungen,* Münster 2001, 59-67.

_____, «Um Gottes willen – Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigunsartikels – aus Anlass einer ökumenischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigunslehre"», *ZThK* 94 (1997) 395-406.

JÜNGEL, E. – WALLMANN, J., ed., *Verifikationen. Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburstag,* Tübingen 1982.

KASPER, W., *Caminos de unidad. Perspectivas para el ecumenismo,* Madrid 2008.

_____, *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico,* Santander 2010 (orig. inglés: *Harvesting the Fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue,* London-New York 2009).

_____, «Iglesia como *communio*», en Id., *Teología e Iglesia,* Barcelona 1989, 376-400.

KASPER, W., «La fe y la ciencia frente al ateísmo contemporáneo», en G. GIRARDI, ed., *El ateísmo contemporáneo,* vol. IV, Madrid 1973, 129-148.

_____, «La Iglesia, sacramento universal de salvación», en Id., *Teología e Iglesia,* Barcelona 1989, 325-350.

_____, «Reflexiones sobre la situación ecuménica actual (23 noviembre 2007)», *OR* 48 (2007) 13.

KASPER, W. – SAUTER, G., *Kirche. Ort des Geistes,* Freiburg 1976.

KILBY, K., «Perichoresis and Projection: Problems with the Social Doctrine of the Trinity, *NBl* 81 (2000) 432-445.

KOFFEMAN, L.J., *Kerk als sacramentum. De rol van de sacramentele ecclesiologie tijdens Vaticanum II,* Vandenbourg 1986.

KUBLER, M., «Jean Zizioulas. Artisan de communion», en B. CHENU – M. NEUSCH, ed., *Theologiens d'aujourd'hui,* Paris 1995, 75-81.

KUEN, A., *Introducción a la eclesiología: la Iglesia según el plan de Dios,* Barcelona 2001.

KÜNG, H., *La Iglesia,* Barcelona 1968.

LAMIRANDE, E., «Ecclesia», en C. MAYER, ed., *Augustinus-Lexikon,* vol. 2, Basel 1996-2002, 691-692.

LANNE, E., «L'Être ecclésial», *Irén.* 54 (1981) 589.

_____, «Le mystère de l´Église dans la prospective de la théologie Orthodoxe», *Irén.* 35 (1962) 171-212.

LEGRAND, H., «Le consensus différencié sur la doctrine de la justification (Augsburg 1999): quelques remarques sur la nouveauté d'un méthode», *NRTh* 134 (2002) 30-56.

_____, «Relecture et évaluation de l'Histoire du Concile Vatican II d'un point de vue ecclésiologique», en C. THEOBALD, *Vatican II sous le regard des historiens,* Paris 2006, 49-82.

LEHMANN, K. – PANNENBERG, W., ed., *Lehrveurteilungen-kirchentrennend?,* Freiburg/Göttingen 1986.

LOSSKY, V., «Les deux aspects de l'Église», en *Introduction à la théologie mystique de l'Église d'Orient,* Paris 1944, 154-192.

LUBAC, H., *Meditación sobre la Iglesia,* Madrid 1980.

_____, *Paradoja y misterio de la Iglesia,* Salamanca 2002.

LUTHER, M., *Die Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann* (1537): WA 39/I, 205-257.

MADRIGAL, S., «A. Scola, *Chi è la Chiesa?Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*», *EE* 82 (2007) 129-131.

_____, «La Iglesia en la *Teología sistemática* de W. Pannenberg», *EE* 75 (2000) 175-233.

MAFFEIS, A., ed., *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico,* Brescia 2000.

_____, «Ecclesiologia luterana», en G. CALABRESE – P. GOYRET, ed., *Dizionario di ecclesiologia,* Roma 2010, 522-528.

Maffeis, A., «La reconciliación posible: el acuerdo católico-luterano sobre la doctrina de la justificación», *DiEc* 34 (1999) 651-674.

_____, «Natura e missione della chiesa. Il contributo della Commissione "Fede e Costituzione"», *Bulletin Centro Pro Unione* 67 (2005) 8-15.

Martzelos, G., «Einheit und Katholizität der Kirche im theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche auf der Basis der Dokumente von München (1982), Bari (1987), Neu Valamo (1988) und Ravenna (2007)», *OrthFor* 23 (2009) 39-51.

McPartlan, P., *The Eucharist Makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue,* Edinburgh 1993.

Melissaris, I.A.G., «The Challenge of Patristic Ontology in the Theology of Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon», *GOTR* 44 (1999) 467-490.

Menke, K.H., *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo,* Madrid 2014 (orig. alemán: *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus,* Regengsburg 2012).

De Mey, P., «Church as Sacrament. A Conciliar Concept and Its Reception in Contemporary Theology», en L. Boeve – J.C. Ries, *The Presence of Transcendence. Thinking "Sacrament" in a Postmodern Age,* Leuven 2001, 181-196.

Meyer, H., «La "Declaración común (católico-luterana) sobre la doctrina de la justificación" de 1999», *DiEc* 34 (1999) 627-650.

Meyer zu Schlochtern, J., *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen,* Freiburg 1992.

Militello, C., *La Chiesa, «il corpo crismato». Trattato di ecclesiologia,* Bologna 2003.

Möhler, J.A., *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe,* Madrid 2000 (orig. alemán: *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften,* Mainz 1832).

Moltmann, J., *Kirche in der Kraft des Geistes,* München 1975.

Mondello, V., *La Chiesa del Dio Trino,* Napoli 1978.

Mondin, B., *La Chiesa primizia del Regno,* Bologna 1986.

_____, *La Chiesa, sacramento d'amore,* Bologna 1993.

_____, *Le nuove ecclesiologie,* Roma 1980.

_____, «Pannenberg, Wolfhart», en Id., *Dizionario dei Teologi,* Bologna 1992, 452-460.

Musoni, A., «Chiese sorelle», en G. Calabrese – P. Goyret, ed., *Dizionario di ecclesiologia,* Roma 2010, 202-209.

Nicolas, J.H., *Synthèses dogmatique,* Fribourg 1985.

Niebuhr, K.-W., «Biblisch-theologische Grundlagen des Communio-Begriffs im Zusammenhang der Ekklesiologie mit besonderen Bezug auf "Communio Sanctorum"», *KuD* 50 (2004) 90-125.

Noceti, S., *La Chiesa segno del Regno. L'ecclesiologia di Wolfhart Pannenberg,* Firenze 2005.

Pagé, J.-P., *Qui est l'Église? Le mystère et le sacrement du salut,* Montréal 1977.

Palau Valero, D., *La Iglesia-sacramento y los sacramentos de la Iglesia*, Barcelona 2014.

Pannenberg, W., «An Intellectual Pilgrimage», *KuD* 54 (2008), 149-158.

_____, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática,* Salamanca 1976 (orig. alemán*: Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967).

_____, *Ética y eclesiología,* Salamanca 1985 (orig. alemán: *Ethik und Ekklesiologie,* Göttingen 1977).

_____, *Fundamentos de cristología,* Salamanca 1973 (orig. alemán: *Gründzuge der Christologie,* Gütersloh 1964).

_____, *Teología sistemática,* I, Madrid 1992 (orig. alemán: *Systematische Theologie.* Band 1, Göttingen 1988).

_____, *Teología sistemática,* II, Madrid 1996 (orig. alemán: *Systematische Theologie,* Bd. 2, Göttingen 1991).

_____, *Teología sistemática,* III, Madrid 2007 (orig. alemán: *Systematische Theologie,* Bd. 3, Göttingen 1993).

_____, *Teología y reino de Dios,* Salamanca 1974 (orig. inglés: *Theology and the Kingdom of God,* Philadelphia 1969; ed. alemana: *Theologie und Reich Gottes,* Gütersloh 1971).

PANNENBERG, W., *Teoría de la ciencia y teología,* Madrid 1981 (orig. alemán: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973).

_____, *Thesen zur Theologie der Kirche,* München 1970 (también edición 1974[2]).

_____, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie,* Göttingen (1962) 1995.

_____, RENDTORFF, R., ed., *La revelación como historia,* Salamanca 1977 (orig. alemán: *Offenbarung als Geschichte,* Göttingen 1961).

PAPANIKOLAOU, A., «Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? A Response to Lucian Turcescu», *MoTh* 20 (2004) 601-607.

PASQUIER, J.-M., *L'Église comme sacrement. Le développement de l'idée sacramentelle de l'Église de Moehler à Vatican II,* Fribourg 2008.

PENNA, R., *Il 'mysterion' paolino: traiettoria e costituzione,* Brescia 1978.

PHILIPS, G., *L´Église et son Mystère au II^e Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium,*I-II, Paris 1967-1968.

PIÉ-NINOT, S., *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana,* Salamanca 2007.

_____, *Introducción a la eclesiología,* Estella-Navarra (1994) 2004[5].

_____, «Las dos escuelas actuales de teología fundamental», *EE* 73 (1998) 255-260.

_____, *La teología fundamental,* Salamanca (1989) 2009[7].

Pié-Ninot, S.,«Sacramentalità», en G. Calabrese – P. Goyret, ed., *Dizionario di ecclesiologia,* Roma 2010, 1242-1255.

_____, O'Donnell, C., *Diccionario de eclesiología,* Madrid 2001.

Planellas Barsonell, J., *La recepción del Vaticano II en los manuales de teología españoles. I Ruidor, J. Collantes, M. M. Garijo-Guembe, S. Pié-Ninot, E. Bueno,* Roma 2004.

Pott, T., «Le document de Ravenne. Présentation et texte», *Irén.* 80 (2007) 572-597.

Rahner, K., «Para una teología del símbolo», en Id., *Escritos de Teología* IV, Madrid 1964, 283-321.

Ratzinger, J., «Die Pluralität der Bekenntnisse relativiert nicht den Anspruch des Wahren», en M.J. Rainer, ed., *Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgenrungen,* Münster 2001, 29-45.

_____, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* Paris 1969.

_____, «Implicaciones pastorales de la colegialidad de los obispos», *Concilium* 1 [1965] 34-64.

_____, «Kirche», en LThK, 6, 173-183.

_____, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie,* München 1982.

Revel, J.-P., *Traité des sacrements,* I, Paris 2004.

RIGAL, J., *L'ecclésiologie de communion: son évolution historique et ses fondements,* Paris 1997.

ROBERSON, R.G., «Orthodox-Roman Catholic Dialogue», en N. LOSSKY, ed., *Dictionary of the Ecumenical Movement,* Geneva 2002², 866-868.

RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, F., «Eclesialidad de la salvación en el diálogo luterano-católico sobre la justificación», *DiEc* 35 (2000) 7-39.

ROOT, M., «Lutheran-Roman Catholic Dialogue», en N. LOSSKY, ed., *Dictionary of the Ecumenical Movement,* Geneva 2002², 720-723.

ROUSE, R. – NEILL, S.C., ed., *A History of the Ecumenical Movement,* Geneva (1954) 1986³.

DE SALIS, M., «Cuerpo místico, pueblo de Dios y sacramento: tres paradigmas que iluminaron la reflexión sobre la santidad de la Iglesia (1920-1965)», *ScrTh* 40 (2008), 125-160.

SCHABLATURA, R., *La eclesiología eucarística a partir del concilio Vaticano II (1962-1965). Precedentes y desarrollo posconciliar,* Pamplona 2009.

SCHATZ, K., *Storia dei Concili,* Bologna 1999 (orig. alemán: *Allgemeine Konzilien,* Paderborn 1997).

SCHNEIDER, TH., *Signos de la cercanía de Dios,* Salamanca 1982.

SCHULTE, R., «Los términos *mysterion* y "sacramentum" en orden a una teología de los sacramentos», en J. FEINER - M. LÖHRER, ed., *Mysterium Salutis,* IV/2, Madrid 1974, 53-159.

SCOLA, A., *Avvenimento e tradizione: questioni di ecclesiologia,* Milano 1987.

Scola, A., *Eucaristía, encuentro de libertades,* Madrid 2005.

_____, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico,* Milano 1991.

_____, *¿Quién es la Iglesia? Una clave antropológica y sacramental para la eclesiología,* Valencia 2008 (orig. italiano: *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Brescia 2005).

Semmelroth, O., «La Iglesia, sacramento de salvación», en J. Feiner – M. Löhrer, ed., *Mysterium salutis,* IV/1, Madrid 1973, 321-370.

Sesboüé, B., *Por una teología ecuménica,* Salamanca 1999.

Simoni, C., *Chiesa-Sacramento. Analisi di una categoria conciliare in prospettiva ecumenica,* Roma 1994.

Skira, J.Z., «Ecclesiology in the International Orthodox-Catholic Ecumenical Dialogue», *GOTR* 41 (1996) 359-374.

Smulders, P., «La Iglesia sacramento de salvación», in G. Baraúna, ed., *La Iglesia del Vaticano II,* I, Barcelona 1966, 377-400.

von Soden, H., «*mysterion* und *sacramentum* in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche», *ZNW* 12 (1911) 188-227.

de La Soujeole, B.-D., *Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale,* Paris 1998.

_____, *Introduction au mystère de l'Église,* Paris 2006.

_____, «Questions actuelles sur la sacramentalité», *RThom* 99 (1999) 483-496.

Spiteris, Y, «Ecclesiologia Ortodossa», en G. Calabrese – P. Goyret, *Dizionario di Ecclesiologia,* Roma 2010, 536-542.

_____, *Eclesiología ortodoxa. Temas confrontados entre Oriente y Occidente,* Salamanca 2004.

_____, *La teologia ortodossa neo-greca,* Bologna 1992.

_____, «Palamas, Gregorio», en E. Farrugia, ed., *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano,* Roma 2000, 571-572.

Stavrou, M., «Éloge de l'oeuvre théologique du métropolite Jean Zizioulas: une oeuvre éprouvée dans le creuset de la Tradition ecclésiale», *Contacts* 60 (2008) 178-184.

Syty, J., *Il primato nell'ecclesiologia ortodossa attuale. Il contributo dell'ecclesiologia eucaristica di Nicola Afanassieff e Joannis Zizioulas,* Roma 2002.

_____, «La "sacramentalità" della Chiesa nella riflessione ecumenica», *SE* 26 (2008) 245-266.

Taft, R.F, «The problem of 'Uniatism' and the 'Healing of Memories'. Anamanesis not Amnesia», *Logos* 41-42 (2000) 155-196.

Turcescu, T., «"Person" versus "Individual", and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa», en S. Coakley, ed., *Rethinking Gregory of Nyssa,* Oxford 2003, 97-110.

Vázquez Jiménez, R., «Una Iglesia 'excéntrica' para el s. XXI. La eclesiología conciliar de *Lumen gentium*», *Vida nueva* 2798 (28 abril-4 mayo 2012) 23-30.

Vitali, D., *Lumen gentium. Storia, commento, recezione,* Roma 2012.

VITALI, D., «Universalità della salvezza e mediazione sacramentale: il punto di vista ecclesiologico», en M. FLORIO – F. GIACCHETTA, *Universalità della salvaezza e mediazione sacramentale,* Assisi 2010, 261-280.

VLETSIS, A., «Quo vadis Ökumene? 40 Jahre Ökumenismusdekret und der orthodox-katholische Dialog. Rückblick und Perspektiven aus orthodoxer Sicht», en C. BÖTTIGHEIMER – H. FILSER, ed., *Kircheneinheit und Weltverantwortung. Festschrifft für Peter Neuner,* Regensburg 2006, 689-708.

VORGRIMLER, H., *Teología de los sacramentos,* Barcelona 1989.

WAGNER, H., «Kirche und Rechtfertigung. Zum Dokument aus der dritten Phase des katholisch-lutherischen Dialogs (1993)», *Cath.* 48 (1994) 233-241.

WAINWRIGHT, G., «Church and Sacraments», en J. WEBSTER, *The Possibilities of Theology. Studies in the Theology of E. Jüngel in his Sixtieth Year,* Edinburgh 1994, 90-105.

_____, «Dialogue, multilateral», en N. LOSSKY, ed., *Dictionary of the Ecumenical Movement,* Geneva 2002², 321-323.

WASSILOWSKY, G., *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums,* Innsbruck 2001.

WENZ, G., *Kirche. Perspektiven reformatorischer Ekklesiologie in ökumenischer Absicht,* Göttingen 2005.

_____, *Wolfhart Pannenbergs Systematische Theologie. Ein einführender Bericht,* Göttingen 2003.

WERBICK, J., *La Chiesa. Un progetto ecclesiologico per lo studio e per la prassi,* Brescia 1998.

WICKS, J., «La cuestión eclesiológica en el diálogo católico luterano», en R. LATOURELLE, ed., *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987),* Salamanca 1989, 663-689.

ZEUCH, M., «Zeichen des Reiches Gottes: Ekklesiologie und Sakramententheologie bei Wolfhart Pannenberg», *LuThK* 20 (1996) 176-191.

ZIZIOULAS, I., *Communion and Otherness,* London 2006 (trad. castellano: *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia,* Salamanca 2009).

_____, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia,* Salamanca 2003 (orig. inglés: *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church,* New York 1985).

_____, *Eucaristia e regno di Dio,* Magnano 1996.

_____, *Il creato come eucaristia,* Magnano 1994.

_____, *Lectures in Christian Dogmatics,* London-New York 2008.

_____, *The Eucharistic Communion and the World,* London-New York 2011.

_____, *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant les trois premiers siècles,* Paris 1994 (trad. inglés: *Eucharist, Bishop, Church: the Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries,* Brookline [MA] 2001).

_____, «Le Mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe», *Irén.* 60 (1987) 323-335.

ZIZIOULAS, I., «The Church as Communion», *SVTQ* 38 (1994) 3-16.

_____, «The Ecclesiological Presuppositions of the Holy Eucharist», *Ni* 10 (1982) 333-349.

_____, «The Early Christian Community», en B. MACGINN – J. MEYENDORFF, ed., *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century,* New York 1985, 23-43

Este libro se terminó de imprimir
en Madrid, España, en el mes de
mayo de 2015